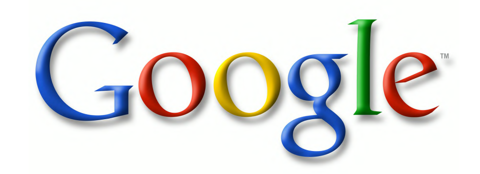












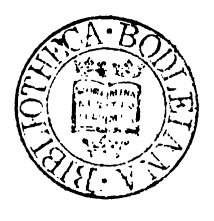
Kant,

Hume und Berkeley.

Eine Kritik der Erkenntnisstheorie

von

Dr. Gideon Spicker.



Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1875.



Einleitung.

Ursprung und Zweck der Vernunftkritik.

Es zeugte nicht bloss von grosser Willkür, sondern war auch von verderblicher Tragweite, dem erkennenden Subject nur die Form, der Materie nur den Inhalt zuzuschreiben, gleich als ob es eine Form ohne allen Inhalt und einen Inhalt ohne alle Form gäbe. Worüber wir uns aber noch mehr verwundern können, ist: dass diese inhaltsleere Form noch Gegenstand einer eigenen „bis dahin ungeahnten Wissenschaft“ sein soll, welches eben die Kritik der reinen Vernunft ist. Kant nennt sie eine „neue Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die einzige ihrer Art ist“; „die Niemand ausser ihm (Hume) sich auch nur hatte einfallen lassen, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte, wovon selbst die blosse Idee unbekannt war“ (Proleg. p. 9. Ausgabe von Kirchmann). „Diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, soviel deren nur irgendwo vorhanden ist, hiebei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduction“ (sämmtlicher Begriffe aus einem einzigen Princip) „zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll.“

Kant betrachtet also seine Kritik der reinen Vernunft als die grösste That, welche die Philosophie seit zweitausend Jahren aufzuweisen hat. Denn das Grösste, was vor ihm geschah, soweit

die Geschichte der Metaphysik reicht, war Hume's Untersuchung des Causalitätsbegriffs. „Seit Locke's und Leibnitz's Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte" (Proleg. p. 3). Allein das war ja nur ein „Theil", ein einziger Begriff und doch war es schon eine „entscheidende Begebenheit". Das Grösste war jedoch hiemit noch nicht erzielt. „Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss; aber er schlug doch einen Funken" (ibid.). „Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichtes zu verdanken hatte" (ib. p. 7). Er selbst betrachtet das ganze kritische Unternehmen nur als die „Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung." „Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe." (l. c. p. 7.) Was also selbst seinem „scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, und Niemand ausser ihm sich auch nur hätte einfallen lassen," das war ihm über alles Erwarten gelungen, und zwar nicht bloss wieder nur in Bezug auf einen weiteren Theil, sondern gleich in Bezug auf das Ganze. „Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht bloss in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war, so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches dann dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen" (l. c. p. 8).

So viel nun das Ganze mehr ist, als sein Theil, so hoch steht Kant über Hume, „seinem scharfsinnigen Vorgänger." Und so hoch Hume nicht nur über seinen philosophischen Zeitgenossen, sondern über allen Philosophen, „soweit die Geschichte der Metaphysik reicht," steht: ebenso hoch und noch viel höher steht Kant über Hume und allen Philosophen, die die Geschichte kennt. Er wird deshalb auch dasselbe Schicksal haben mit seinen tiefsinnigen Untersuchungen, wie jener. Man wird ihn nicht verstehen. „Ich besorge aber, dass es der Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) ebenso gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist" (ibid. p. 8).

Von Hume bis auf Kant war letzterer allein der „empfängliche Zunder," der von dem Hume'schen „Funken" ergriffen wurde. „Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden" (ib. p. 3). Kant meint also Hume allein begriffen, ja was selbst Hume unmöglich schien, nicht nur möglich gemacht, sondern zur höchsten Evidenz erhoben zu haben. Und was schien ihm denn so unmöglich? Hume ging von dem einzigen Begriffe, der Causalität aus und fragte, mit welchem Recht die Vernunft sich denke, dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse. „Er bewies unwidersprechlich, sagt Kant, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken" (l. c. p. 4). Hume verwarf deshalb die Apriorität des Causalbegriffs und behauptete: alle apriorischen Erkenntnisse wären nichts als falsch

gestempelte gemeine Erfahrungen, die sämmtlich auf Gewohnheit beruhen.

Um also den grossen und gefährlichen Skeptiker zu widerlegen, hätten seine Gegner „sehr tief in die Natur der Vernunft, sofern sie bloss mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war" (l. c. p. 6). Sie hätten die Natur des „reinen Denkens" ergründen und auf sichere Principien basiren sollen, gerade so wie es Kant in seinem Werk gethan, „welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt" (ib. p. 8). „Denn jene Kritik muss als Wissenschaft, systematisch und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen, oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung derselben zu machen" (ibid.). Denn „reine Vernunft ist eine so abgesonderte in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, dass man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alle übrigen zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluss auf den andern bestimmt zu haben" (ib. p. 10).

Was unsern Kant ausserdem noch zu dem grossen Unternehmen anspornte, war das verführerische Beispiel der Mathematik und Naturwissenschaft. „In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, dass wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution in derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft der Kritik der reinen speculativen Vernunft" (Kritik, Vorwort p. 31). „Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen soviel ihre Analogie, als Vernunfterkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen" (Kritik l. c. p. 27). Von dem glänzenden Erfolge dieser beiden Wissenschaften angelockt, arbeitete er dann zwölf volle Jahre an seinem unsterblichen Werke und wir glauben ihm gerne,

dass „viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverleugnung dazu gehörte, die Anlockung einer früheren günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen" (Proleg. p. 10). Siebenundfünfzig Jahre zählte Kant, als seine Kritik 1781, dem Todesjahre unsers grossen Kunstkritikers Lessing, erschien. Er hatte also den besten Theil seines Lebens dieser aufreibenden Arbeit gewidmet und dadurch factisch gezeigt, wie sehr ihm „das Wohl der Wissenschaft, die ihn so lange beschäftigt hielt, am Herzen lag." Indess schloss er hiermit seine schriftstellerische Thätigkeit noch nicht, sondern war einerseits stets darauf bedacht, den grossartig angelegten Bau nach allen seinen Theilen auszuführen und andererseits „auf alle Winke, es sei von Freunden oder Gegnern, sorgfältig zu achten, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik gemäss zu benutzen" (Kritik p. 44). Es ist fast rührend zu hören, was der alternde Kant in Bezug auf diese beiden Punkte in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von sich selbst sagt: „Da ich während dieser Arbeiten schon ziemlich tief in's Alter fortgerückt bin (in diesem Monate*) in's vierundsechzigste Jahr), so muss ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestätigung der Richtigkeit der Kritik der speculativen sowohl als practischen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit sparsam verfahren, und die Aushellung sowohl der in diesem Werke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Vertheidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es sich zu eigen gemacht haben, erwarten" (Kritik p. 44).

Aus all diesen Aussprüchen erkennt man zur Genüge, wie tief der bescheidene Mann von der Grösse und Tragweite seines gelungenen Unternehmens überzeugt und erfüllt war. Hielt er schon die blosse Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische für „classisch" (Proleg. p. 17), welche hohe Meinung wird er erst von der eigentlichen Kritik als „vollendetem Werke", wie er sie selbst bezeichnet, gehabt haben (ibid. p. 11)? Er glaubte nicht nur, dass keine „Widerlegung" derselben möglich

*) Er wurde geboren den 22. April 1724.

sei, sondern auch, dass nicht einmal ein „Widerspruch" darin vorkomme. „Widerlegt zu werden ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden" (Kritik p. 44). Auch die Widersprüche sind bloss „scheinbar"; sie entstehen nur „wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegen einander vergleicht," „sind aber demjenigen, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen" (ibid. p. 45). Endlich wie in Hinsicht auf die Naturwissenschaft kein Gedanke erschütternder und grossartiger war, als die kopernikanische Auffassung der ganzen Sphärenwelt, gerade so gross und aller bisherigen Anschauung zuwider sei seine vom philosophischen Standpunkt aus neu aufgefasste Darstellung der gesammten Erscheinungswelt. „Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liesse. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen" (Kritik p. 28). Dürfen wir uns noch wundern, wenn Kant bei solchen Anschauungen später keinen Widerspruch mehr ertragen konnte, wenn er denjenigen, die über Dunkelheit klagen, „Blödsichtigkeit" vorwirft oder diejenigen, welche dreist gegen seine „kritischen Grundsätze" entscheiden und mitsprechen, als „pecus" bezeichnet und selbst einen Fichte seinen „tölpelhaftesten Schüler" nennt?

Aus all dem geht deutlich hervor, was Kant bewog, das grosse reformatorische Werk zu unternehmen, die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern als Erscheinungen zu betrachten und alle Wahrheit und Gewissheit von unserer Subjectivität abhängig zu machen. Es ist einerseits sein streng wissenschaftlicher Geist und andererseits seine tief sittliche Natur. „Was kann ich wissen?" „Was soll ich thun?" sind die beiden grossen und wichtigen Fragen, die er an sich selbst stellt. Als dritte reiht sich daran: „Was darf ich hoffen?" Jene beiden können nur dann zur Zufriedenheit beantwortet werden, wenn

wir die Gesetze des Erkennens sowohl als auch die des Handelns in uns selbst tragen. Sind die Gesetze der wissenschaftlichen Einsicht, sowie des sittlichen Wollens nicht a priori, sind sie bloss aus der Erfahrung abstrahirt, so entbehren sie aller Wahrheit und objectiven Gültigkeit; es kommt ihnen nicht der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu, sondern sie sind bloss empirisch und zufällig. Damit fällt alle wissenschaftliche und sittliche Ueberzeugung. Der Mensch hat weder einen festen Haltpunkt, noch ein sicheres Ziel. Er ist einem beständigen Schwanken und Zweifeln ausgesetzt, und sein ganzes Lebensglück, das nur in einer unerschütterlichen Gewissheit der Vernunft und streng sittlicher Bethätigung seiner moralischen Anlagen besteht, ist für immer dahin. Das Verdienst der Kritik besteht also nach Kant hauptsächlich darin, durch Entdeckung und Entwickelung apriorischer, d. h. allgemeingültiger und nothwendiger Erkenntnisse jenem Schwanken in theoretischer wie in praktischer Hinsicht auf immer ein Ende gemacht zu haben. Durch sie allein sind die höchsten Güter der Menschheit gerettet und gleichsam die unentbehrlichen Hülfsmittel zu unserer einzig wahren Glückseligkeit zurückerobert. „Durch diese allein kann dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden könnten, zuletzt auch dem Idealismus und Skepticismus, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich in's Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden“ (Kritik p. 39). Es ist schon von „unschätzbarem Vortheil,“ sagt Kant, wenn man bloss in Anschlag bringt, dass durch diese Kritik „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion, auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeit ein Ende gemacht worden“ (Kritik p. 37). „So behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf blosse Erscheinungen eingeschränkt hätte“ (ibid. p. 56). „Ich kann Gott, Freiheit

und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen practischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwänglicher Einsichten benehme“ (ibid.). „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Qeelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (ibid.).

Aus dieser letzteren Aeusserung ist klar zu erkennen, wie grundfalsch die Behauptung ist, Kant habe der Metaphysik ein Ende gemacht und den Dogmatismus zerstört. Was ihm am tiefsten zu Herzen ging, war gerade die Metaphysik und was er am wärmsten empfahl, war Wolf's dogmatische Methode in Verbindung mit der kritischen. „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniss als Wissenschaft entgegengesetzt (denn diese muss jederzeit dogmatisch, d. i. aus sichern Principien a priori strenge beweisend sein), sondern dem **Dogmatismus**, d. i. der Anmassung, mit einer reinen Erkenntniss aus Begriffen (der philosophischen), nach Principien, sowie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, **ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens**“ (Kritik p. 39).

Kant wollte also mit seiner Kritik, trotz seiner Appellation an den Glauben, nicht etwa einer Popularphilosophie oder gar dem Skepticismus, „die mit der ganzen Metaphysik kurzen Process machen“, das Wort reden; „vielmehr ist die Kritik die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die nothwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schul-

gerecht (nichtpopulär) ausgeführt werden muss" (ibid. p. 39). Diese schulgerechte Pünktlichkeit als unerlässliche Bedingung zur Ausführung des grossen Baues der Metaphysik ist aber nur möglich, wenn man im Wolfischen Geiste und nach Wolfischer Methode zu Werke geht und dabei selbstverständlich die Kritik unseres Erkenntnissorgans beständig im Auge behält. „In der Ausführung des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolf, des grössten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde, wie durch gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten" (Kritik p. 40). Diesen Mangel schreibt er nicht einmal Wolf, sondern vielmehr „der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters" zu, worüber jedoch die Philosophen seiner sowohl als aller vorigen Zeiten einander nichts vorzuwerfen hätten. Seit Kant wurde Wolf eine solche Anerkennung nicht mehr zu Theil, was aber nicht seiner Verdienstlosigkeit, sondern bloss einer Nichtbeachtung seiner Werke und dem Vorurtheil gegen seine dogmatische Methode beizumessen ist. Kant selbst wollte mit seinem kritischen Verfahren weiter nichts als eine Ergänzung und Vervollständigung der Wolfischen Methode bezwecken. „Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln" (Kritik p. 40). Wenn daher Aenesidemus Kant vorwirft, er habe den Dogmatismus nicht überwunden, so ist dieser Vorwurf entweder aus Missverständniss oder Sophisterei hervorgegangen. Kant wollte ihn gar nicht

überwinden, weil er überhaupt nicht zu überwinden ist, indem es gar keine Philosophie giebt, noch geben kann, die ganz voraussetzungslos beginnen könnte. Aber zu zeigen, wo die Voraussetzungslosigkeit aufhört, und welche Gründe für die Unmöglichkeit einer weiteren Analyse sich vorbringen lassen, ist eben die Aufgabe und der Zweck der Kritik. Dies hat Kant in redlichstem Streben und in echt wissenschaftlichem Geiste versucht und dadurch das Beispiel und den Anstoss gegeben, diese erste unerlässliche Bedingung aller gründlichen Erkenntniss auf allen Gebieten des Wissens zu erfüllen.

In der Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich liegt der Schwerpunkt der kritischen Philosophie. Die Ausführung dieser Unterscheidung ist eben die Kritik der reinen Vernunft; die Folgerungen aus derselben bilden den Inhalt der übrigen Werke. Gelingt es oder ist es uns in dem vorliegenden Tractat gelungen, diese Unterscheidung nach Kant's eigenen Grundsätzen als eine unhaltbare nachzuweisen, so ist seine ganze Philosophie im Fundamente erschüttert und folglich einer gründlichen Reform zu unterwerfen. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, dass deswegen auch seine Kritik oder sein Standpunkt oder das Hauptresultat vollständig überwunden oder etwa gar seine Bemühung umsonst gewesen sei; vielmehr ergeht an uns die Forderung, das von ihm aufgestellte Problem von Neuem aufzunehmen, sich in den Kernpunkt zu vertiefen und durch eine gründlichere Analyse der Begriffe und Bestimmungen die ganze Aufgabe einen Ruck vorwärts zu bringen. Kant selbst hielt ursprünglich die Kritik bloss für eine „Propädeutik“ (l. c. p. 44) oder für einen „Tractat von der Methode“, nicht für das „System der Wissenschaft selbst“ (ib. p. 31). Mehr ist sie in der That nicht. „Kant's Grundgedanke oder genauer bezeichnet der A u s g a n g s p u n k t s e i n e s k r i t i s c h e n D e n k e n s ist es, bemerkt Lange mit Recht, dem eine Epoche machende und für alle Zeiten gültige Bedeutung zuzuschreiben ist, während die ganze Ausführung des Systems von der luftigen Begriffsarchitectur der meisten deutschen Philosophen sich nur durch etwas solideres Gefüge unterscheidet“ (Lange, Geschichte d. M. 1. Aufl. p. 233).

Es sind bald hundert Jahre, dass dieses merkwürdige Buch erschien und seitdem hat sich eine ganze Periode in der Geschichte der Philosophie, und zwar eine der grössten nach allen Seiten hin abgewickelt. Unsere Aufgabe ist nun zunächst, die Principien zu untersuchen, die Consequenzen zu verfolgen, mit Einem Wort, genetisch oder historisch-kritisch zu Werke zu gehen, um zu sehen, mit welchem Recht jene Principien aufgestellt und diese Consequenzen gezogen worden. Der Verfasser dieser Untersuchung glaubt in dieser Beziehung einen wesentlichen Beitrag zur Lösung des Erkenntnissproblems geliefert zu haben. Er ist mit Kant vollständig der Ueberzeugung, „dass derjenige, der Metaphysik zu beurtheilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Folgerungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge thun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, dass er meine Auflösung annimmt oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt — denn abweisen kann er sie nicht.“

§ 1.

A priori und a posteriori.

Die vier Grundpfeiler, auf welche Kant den ganzen Bau seiner Kritik der reinen Vernunft aufführt, sind die Begriffe a priori und a posteriori, analytisch und synthetisch. „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und ihr den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst. Der Zeit nach geht also keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher und mit dieser fängt alle an" (K. 46*). Da nun ausser der Zeit keine Erfahrung möglich ist, und auch all unser Denken nur in der Zeit sich vollzieht, so fällt schon hier der Unterschied von a priori und a posteriori vollständig weg. Denn eine andere Art und Weise des Denkens, als „der Zeit nach", giebt es nicht. Kant aber scheint wirklich noch eine ausserzeitliche Erkenntnissart anzunehmen. „Denn, fährt er fort, wenn gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt,

*) K. bedeutet Kritik der reinen Vernunft und P. Prolegomena, herausgegeben in der philosophischen Bibliothek von Kirchmann.

so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Nun ist alle Erfahrung nur möglich in der Zeit. Wenn also nicht alle Erkenntniss aus der Erfahrung entspringt, so entspringt sie auch nicht aus der Zeit. Also giebt es noch eine Erkenntniss entweder vor oder ausser der Zeit. Und das ist nun in der That die Frage, um die sich die ganze Kritik der reinen Vernunft dreht: „Ob es ein dergleichen vor der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniss gebe? Man nennt solche Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben“ (K. 47). Kant bejaht obige Frage mit aller Entschiedenheit. Denn wenn es keine apriorischen Erkenntnisse giebt, so ist eine Kritik der reinen Vernunft unmöglich. Unter dieser Bedingung allein kann ein solches Unternehmen stattfinden und ist Philosophie und Wissenschaft überhaupt möglich. Wenn er nun noch zur Bestätigung obiger Frage hinzufügt: „Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden,“ so weiss man nicht, ob man sich mehr ob der Kühnheit oder ob der Grösse des Widerspruchs, in den dieser grosse Denker auf ein und derselben Seite verfällt, verwundern soll. Denn wenn er gleich anfangs, als über jeden Zweifel erhaben, die Behauptung aufstellt, „dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, weil nur durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, das Erkenntnissvermögen zur Ausübung erweckt und unsere Verstandesfähigkeit erst in Bewegung gebracht werde“, und dass also „der Zeit nach keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorhergehe“ und gleich darauf hinzufügt, dass es doch eine „von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne schlechterdings unabhängige Erkenntniss gebe,“ welcher „die empirischen Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung möglich sind, entgegengesetzt sind“: so ist dies offenbar eine durchaus sich widersprechende und sich selbst gänzlich aufhebende Behauptung.

Was ist nun eine Erfahrungserkenntniss? „Ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen aus sich selbst hergiebt" (K. 47, 161; P. 53, 57, 59). Gegen diese Auffassung der Erfahrung ist vorderhand nichts einzuwenden; wohl aber dagegen, dass er diese beiden Factoren trennt und als eigentliche Aufgabe seiner Untersuchung bloss das Erkenntnissvermögen an sich macht, ohne alle Empirie.

Was ihn zu dieser Einseitigkeit verleitet, ist das Kriterium der Wahrheit. Dies besteht 1. in der Allgemeinheit und 2. in der Nothwendigkeit. Allgemein ist: was keine Ausnahme gestattet; nothwendig: was gar nicht anders sein kann. Nun findet sich aber in der Erfahrung keines von beiden. „Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne." „Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene oder comparative Allgemeinheit, so dass es eigentlich heissen muss: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig." „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander" (K. 48). Ohne diese beiden Merkmale giebt es keine Wahrheit, folglich auch keine Wissenschaft. Folglich muss es eine „besondere Erkenntnissquelle geben, welche eben in der Apriorität unserer Natur liegt." „Wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fort geht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären?"

Als Beispiele apriorischer Erkenntnisse nennt er „alle Sätze der Mathematik"; und „will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen" (K. 49). Da die ganze Physik auf diesem Grundsatze beruht, so muss sie entweder als Wissenschaft geleugnet werden, oder aber man wird zugeben müssen, dass ihre Principien nur a priori erkennbar seien. Das-

selbe gilt auch von der Mathematik. Ist die Voraussetzung richtig, so sind all diese Folgerungen unvermeidlich. Allein es handelt sich hier um zwei Fragen:

1. Was ist allgemein? Was ist nothwendig?

2. Sind alle Erkenntnisse aus Erfahrung nur zufällig und bloss die aus reiner Vernunft nothwendig?

Kant nimmt hier Beispiele aus der Physik und Mathematik, um seine Behauptung zu bestätigen, während doch erst bewiesen werden muss, warum diesen Wissenschaften der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommt. Ehe wir jedoch zur näheren Untersuchung dieser Frage übergehen, ist noch eine weitere Unterscheidung in der Vernunftkritik zu erörtern, auf die Kant ein besonderes Gewicht legt, ja sie sogar „classisch" nennt (P. 21). Es ist dies die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische, welche in Folgendem besteht: Alle Urtheile, welchen Ursprung oder welche Beschaffenheit sie auch haben mögen, sind entweder bloss erläuternd, indem sie zum Inhalt ihrer Erkenntniss nichts hinzuthun, oder erweiternd, indem sie die gegebene Erkenntniss vergrössern. Die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urtheile genannt. „Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht war. Wenn ich sage: Alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im Mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: Einige (alle) Körper sind schwer, Etwas im Prädicate, das in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrössert also meine Erkenntniss, indem er zu meinem Begriffe Etwas hinzuthut und muss daher ein synthetisches Urtheil heissen" (K. 53, P. 17).

Dass diese Unterscheidung von so grosser Wichtigkeit nicht ist, ja sogar als eine willkürliche und falsche bezeichnet werden muss, leuchtet auf den ersten Blick ein. Denn warum soll gerade die Schwere „im allgemeinen Begriffe vom Körper"

nicht ebenso gut mitgedacht sein, als die Ausdehnung? Habe ich einen allgemeinen Begriff vom Körper, wenn ich von dessen Schwere nichts weiss? Und wenn ich von ihr weiss, bin ich dann auf einem anderen Wege zur Erkenntniss dieser Eigenschaft gekommen, als zur Erkenntniss der Ausdehnung? Warum soll ich in der blossen Zergliederung des Begriffs Körper nicht ebenso gut das Merkmal Schwere wie das der Ausdehnung finden? „Alle analytischen Urtheile sind ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht" (P. 17). Ich gestehe, dass ich diesen Satz entweder nicht verstehe, oder dass er einen Widerspruch in sich enthalten muss. Jedes Urtheil ist die Verbindung eines Prädicats mit einem Subject. Sind Subject und Prädicat an sich empirisch, d. h. zufällig, wie können sie nun durch die blosse Zusammenstellung auf einmal apriorisch, d. h. nothwendig und folglich unempirisch werden? Trotzdem behauptet Kant: „Alle analytischen Sätze sind Urtheile a priori, wenngleich ihre Begriffe empirisch sind, wie z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keine weitere Erfahrung ausser meinem Begriffe von Gold, der enthielte, dass dieser Körper gelb und Metall sei. Denn dieses machte eben meinen Begriff aus und ich durfte nichts thun, als diesen zergliedern, ohne mich ausser demselben wonach anders umzusehen" (ib.). Wenn ich freilich einmal den Begriff vom Gold habe, dann muss ich wissen, dass es gelb und ein Metall ist. Aber wie kam ich denn zu diesem Begriff? Gelb als Farbe und Metall als Element sind rein sinnlicher Natur. Wie kann ich nun a priori, also „schlechterdings unabhängig von aller Erfahrung und allen sinnlichen Eindrücken" (K. 17) etwas von beiden wissen, zumal wenn „unser Verstandesvermögen ohne Erfahrung nicht zur Ausübung erweckt wird, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren" (K. 46)?

Was aber hier vom Golde als gelbem Metall gilt, das gilt natürlich von allen Körpern und ihren Eigenschaften, folglich auch von der Schwere und der Ausdehnung. Ich bin ohne allen sinnlichen Eindruck ebenso wenig im Stande mir eine Vorstellung von der Ausdehnung zu machen als von der Schwere. Habe ich

aber durch Erfahrung allmählig die Summe der einzelnen Merkmale eines Körpers kennen gelernt, habe ich alle die vorhandenen Prädicate mit dem Subject verbunden und bin ich folglich so lange synthetisch verfahren, bis ich den Gegenstand vollständig erkannt, dann kann ich freilich den so gebildeten Begriff wieder in seine Bestandtheile auflösen, also analytische Urtheile bilden. Aber dies ist keine neue Art von Urtheilen, sondern bloss eine Wiederholung der synthetischen.

Wir können hiernach mit aller Entschiedenheit behaupten, dass es nur synthetische Urtheile giebt, womit freilich weiter nichts gesagt ist, als dass in jedem Urtheil ein Prädicat mit einem Subject verbunden werde. Dass das Urtheil, insofern ein Prädicat mit einem Subject verbunden wird, eine Erweiterung unserer Erkenntniss sei, versteht sich eigentlich von selbst. Denn die Verbindung zweier Vorstellungen ist offenbar ein Fortschritt in unserer Einsicht gegenüber der blossen Auffassung der Vorstellungen an sich, wobei es noch dahin gestellt bleibt, ob sie zusammen gehören oder nicht. Dass es aber nur synthetische Urtheile giebt, ist nicht minder selbstverständlich. Denn alle Urtheile mussten einmal gebildet werden und sind deshalb sämmtlich Producte des menschlichen Geistes. Was nun wir selbst oder andere vor uns empirisch oder bloss logisch zusammengefasst haben, kann natürlich auch wieder aufgelöst werden. Das Primäre ist also immer die Synthese, nicht die Analyse. Aber selbst die Bezeichnung: „synthetisches Urtheil" ist lediglich eine Tautologie. Denn ein Urtheil, in dem keine Synthese d. h. keine Verbindung von Subject und Prädicat stattfindet, ist eben schlechterdings kein Urtheil, sondern es sind blosse Vorstellungen, von denen weder behauptet wird, dass sie zusammen gehören, noch dass sie nicht zusammen gehören. Urtheil und Synthese sind also hier vollkommen identisch. Dergleichen Tautologien sind jedoch bei Kant nicht selten. So heisst z. B. der Satz: „Es giebt synthetische Urtheile a posteriori, deren Ursprung empirisch ist" (P. 18), nichts anderes als: Es giebt synthetische Urtheile a posteriori, deren Ursprung a posteriori ist. Denn a posteriori oder empirisch oder Erfahrung sind ihm stets gleichbedeutend. Nehmen wir noch den

Ausdruck: „synthetisches Urtheil“ nach obiger Erklärung hinzu, so haben wir zwei Tautologien in Einem Satz.

§ 2.

Sinnlichkeit und Verstand.

Kant hat nicht das ganze Erkenntnissvermögen untersucht, sondern nur einen Theil desselben. Er ist überzeugt, „dass es nur zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren erstern uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden“ (K. 68). Da nun Kant selbst sagt, „dass all unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange“ und nur „Gegenstände die unsere Sinne rühren das Erkenntnissvermögen zur Ausübung wecken und unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen“ (K. 46), so hätte er doch wohl beide Stämme der menschlichen Erkenntniss untersuchen sollen, zumal er von vorne herein überzeugt ist, dass unser Verstand ohne sinnlichen Anreiz gar nicht zur Thätigkeit d. h. gar nicht zum Bewusstsein kommt. Trotzdem lässt er den einen Factor gänzlich fallen und betrachtet es sogar als „das vornehmste Augenmerk, dass gar keine Begriffe hineinkommen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten“ oder dass mit andern Worten „die Erkenntniss a priori völlig rein sei“ (K. 67). Was er unter dieser völligen Reinheit der apriorischen Erkenntniss versteht, geht deutlich genug aus folgenden Worten hervor: „Von den Erkenntnissen a priori heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“ (K. 47).

Kant unterscheidet also eine doppelte Apriorität: eine reine oder schlechthinige und eine mit Erfahrung gemischte, also eine aposteriorische Apriorität. Gerade in diesen Widersprüchen zeigt sich das unnatürliche Auseinanderreissen dessen, was in uns einheitlich verbunden ist, aber auch zugleich die gesunde, stets sich selbst corrigirende Denkernatur Kant's, in welcher das Richtige,

trotz alles entgegengesetzten Strebens, doch immer wieder zum Durchbruch kommt.

Weil er nun alles Empirische ausgeschieden haben will, deshalb darf auch die Moral, deren Grundbegriffe gleichwohl Erkenntnisse a priori sind, nicht in der Transcendental-Philosophie behandelt werden, weil sie „die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, die insgesammt empirischen Ursprungs sind — — in die Abfassung des Systems hineinziehen müsste“. Es handelt sich also in der Transcendental-Philosophie bloss um reine Speculation. „Denn alles Praktische, sofern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnissquellen gehören“ (K. 68).

Die beiden Erkenntnissquellen sind also Sinnlichkeit und Verstand. Was ist nun Sinnlichkeit, was ist Verstand?

a) Sinnlichkeit.

Alle Erkenntniss welche sich auf Gegenstände bezieht, ist nur möglich durch Anschauung. „Diese aber findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird. Dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden zu bekommen, heisst Sinnlichkeit.“ „Die Sinnlichkeit allein liefert Anschauungen.“ „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Und was dieser Empfindung correspondirt, ist die Materie derselben“ (K. 71).

b) Verstand.

„Alle Handlungen des Verstandes können auf Urtheile zurückgeführt werden, so dass der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist ein Vermögen, zu denken. Denken ist Erkenntniss durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich als Prädicate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstand“ (K. 113, 112; P. 58).

„Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (directe), oder im Umschweife (indirecte) vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns wenigstens, auf Sinn

lichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (K. 72). „Anschauungen und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus, so dass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniss abgeben können" (K. 100).

„Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss entspringen" (ib. 100, 106).

Wenn nun Gedanken ohne Inhalt leer sind, also gar keine Erkenntniss ohne Gegenstand möglich ist, Gegenstände aber nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden, so sollte man denken, dass gänzliche Isolirung der Sinnlichkeit vom Verstande und des Verstandes von der Sinnlichkeit gar nicht stattfinden könne. Ist dies richtig, dass nur durch Vereinigung beider Erkenntnisse möglich sind, so kann weder die Sinnlichkeit noch der Verstand für sich allein, gänzlich abgesehen von dem andern Factor, betrachtet werden. Dennoch schreitet Kant, trotz all dieser Einsicht, allen Ernstes dazu, jedes von dem andern vollständig zu trennen, also wirklich die Gedanken für sich, d. h. ohne Inhalt, folglich „leere Gedanken", und ebenso die Anschauungen für sich, d. h. ohne Begriffe, folglich „blinde Anschauungen" zu betrachten. Letzteres wird in der transcendentalen Aesthetik, Ersteres in der transcendentalen Logik unternommen.

„In der transcendentalen Aesthetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren dadurch, dass wir Alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch Alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinung übrig bleibe, welches das Einzige ist, das Sinnlichkeit a priori liefern kann" (K. 73). Nach dieser Aussonderung, meint Kant, werde es sich finden, „dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniss a priori gebe, nämlich Raum und Zeit" (ib. 73).

Dieselbe Absonderung glaubt nun Kant auch in Beziehung auf den Verstand durchführen zu können: „der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame und durch keine äusserlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit" (K. 110).

In jeder Erscheinung wird ferner zweierlei unterschieden: 1. Materie und 2. Form. Materie ist das, „was der Empfindung correspondirt," d. h. also der Gegenstand, welcher die Sinnlichkeit oder das Vermögen, Eindrücke zu empfangen, afficirt. Form dagegen ist dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung (sollte heissen der Eindrücke) in gewissen Verhältnissen geordnet werden." Was ist dies „Mannigfaltige der Erscheinung"? Worin bestehen die „gewissen Verhältnisse"? Der Gedanke sowohl als der Ausdruck ist sehr unklar. Aber er fährt in noch unverständlicherer Weise fort, indem er hinzufügt: „Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wieder Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden."

Hier wird offenbar vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll. Ob solche Formen (nämlich Raum und Zeit, Kategorien und Ideen) a priori im Gemüthe bereit liegen, soll ja erst erforscht

werden. Denn die ganze Kritik gipfelt in Beantwortung der Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Nur wenn sie möglich sind, können Raum und Zeit und die Kategorien „abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden.“ Diese Möglichkeit aber ist durch den Satz: „Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wieder Empfindung sein kann, so muss zu ihnen insgesammt die Form a priori im Gemüthe bereit liegen,“ durchaus nicht bewiesen. Was ist denn „das, worin sich die Empfindungen allein ordnen —“ und welches sind die „gewissen Formen“, in die sie (die Empfindungen) „gestellt“ werden können? Empfindung ist der durch ein Object erregte Zustand des Gemüths. Ist nun dieser erregte Zustand ohne Form? Muss er wirklich erst in „gewisse Formen gestellt werden?“ In welchem Winkel des Gemüths schlafen denn die apriorischen, abgesonderten Formen und an welchem Zipfel beginnt die Erregung desselben durch die Gegenstände? Können wir zugeben, dass die Gegenstände, wenn wir auch nur annehmen, wie Kant selbst, dass sie überhaupt existiren, ohne alle Form existiren? Und endlich ist der blosse Uebergang des Afficirens, des anfänglichen oder bloss beginnenden Eindrucks auf's Gemüth, ehe derselbe noch zu den apriorischen Formen gelangt, ohne alle Form denkbar? Wie könnten wir auch nur vor ihnen in dieser Unterscheidung reden, wenn wir uns dieselben nicht schon vor aller Verbindung mit dem Apriorischen in ganz bestimmten Vorstellungen vergegenwärtigten?

Diese ganze Stelle ist unklar und die ganze Unterscheidung der Erscheinung in Form und Materie führt zu den grössten Absurditäten.*) Aber lassen wir Kant weiter sprechen, um zu hören, was reine Anschauung sei.

---

*) Dass Raum und Zeit als Formen nicht „ein paar unendliche leere Gefässe“ sind, „in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten“, wie Herbart diese Stelle auffasste, hat Dr. Cohen mit Recht als éine gar zu äusserliche und oberflächliche Erklärung verworfen. Aber Cohens eigene Ansicht will uns doch auch nicht genügen. Er fasst die Form als etwas Potenzielles, das erst entsteht; sie liege wohl „bereit“, aber nicht „fertig“ vor. Abgesehen davon, dass wir uns eine unfertige, bloss der Fähigkeit nach vorhandene Form

„Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit etc., imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne, oder Empfindung, als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet" (K. 72).

Nun möchte ich fragen, was nach Abzug „der Substanz, Kraft, Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. an einem Körper noch übrig bleibt? Welche „Gestalt" kann ein solcher Körper noch haben? Und wie ist noch „Ausdehnung" möglich, wenn Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit, Substanz weggedacht oder aufgehoben sind? Giebt es eine Ausdehnung ohne Theilbarkeit? Ist Theilbarkeit nicht ebenso gut eine allgemeine Eigenschaft der Körper als Ausdehnung? Was ist Kraft? Was ist Substanz? Alle diese hier aufgezählten Begriffe müssen vorerst näher bestimmt werden, ehe wir uns eine klare Vorstellung von einer reinen Anschauung bilden können.

„Der Begriff einer Substanz*) bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum bloss als Prädicat zur Existenz eines andern gehört Nun ist Materie das Subject alles dessen, was im Raum zur Existenz der Dinge gezählt werden mag. — Also ist Materie, als das Bewegliche im Raum, die Substanz in demselben." Aber ebenso werden auch alle Theile derselben, „sofern man von ihnen nur sagen kann, dass sie selbst Subjecte und nicht bloss Prädicate von andern Materien seien Substanzen, mithin selbst wiederum Materie heissen müssen." **)

---

auch nicht wohl vorstellen können, handelt es sich vor Allem um die Erklärung des Contactes, wodurch der afficirende Gegenstand in die reine Form der Anschauung aufgenommen wird. Hierzu genügt aber das Vorschützen der Form als blosser Potenz offenbar nicht. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin 1871 p. 39–46.

*) Eine ausführlichere Analyse dieses Begriffs ist in § 8 enthalten.

**) Bd. V, p. 251 in der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.

Substanz ist also dasselbe, was Materie und Körper nichts anderes als Theile dieser Materie. Nun ist aber alle Materie ausgedehnt. Denke ich nun die Substanz weg, so denke ich auch die Materie weg. Folglich bleibt mir nach Aufhebung der Substanz nicht, wie Kant behauptet, die „Ausdehnung" noch übrig und ebenso wenig die „Gestalt".

Was uns an diesem Paragraph vor allem auffallen muss, ist 1. die Trennung des Verstandes von der Sinnlichkeit und 2. eine nochmalige Trennung in der Sinnlichkeit selbst, indem von der empirischen Anschauung alles ausgeschieden wird, was zur Empfindung gehört, damit nichts als reine Anschauung (Raum und Zeit) übrig bleibe. Diese doppelte Trennung ist für Kant von der grössten Bedeutung. Denn auf ihr allein beruht die Apriorität der Kategorie sowohl, als auch der reinen Anschauung. Wäre ihm diese Isolirung nicht gelungen, so gäbe es keine Apriorität, folglich keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die nach Kant nur in den apriorischen Formen zu finden sind; folglich auch keine objective Erkenntniss, keine Wahrheit, keine Wissenschaft. Wir fassen die Einwürfe, die wir gegen die Aprioritätslehre vorzubringen haben, unter gewisse Hauptpunkte zusammen und fragen also:

1. Wo hat Kant diese Trennung wirklich vollzogen? Nachdem er gesagt hat: „In der transcendentalen Aesthetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren" etc., geht er sofort an die Lehre von Raum und Zeit und behandelt sie nun in der Art, als ob wirklich diese Isolirung stattgefunden hätte. Ebenso verfährt er in der transcendentalen Logik. „Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus." Die Art und Weise aber, wie dies möglich ist, hat er nirgends gezeigt, sondern er fährt, gleich als ob sich eine solche Absonderung ganz von selbst verstände, mit einem höchst zuversichtlichen „also" weiter: „Er ist also eine für selbst beständige, sich selbst genugsame . . . Einheit" (K. 110). So werden denn die reinen Anschauungen und die reinen Begriffe als „reine" behandelt und aufgezählt, ehe wir überhaupt nur wissen, ob sie wirklich rein sind, ob eine „gänzliche" oder „völlige" Isolirung dieser beiden Hauptvermögen,

Verstand und Sinnlichkeit, auch nur denkbar, geschweige denn realisirbar sei.

2. Warum hat Kant diese Trennung, von der die Möglichkeit der Apriorität und mit dieser Apriorität die Wahrheit der ganzen Vernunftkritik abhängt, nicht vollzogen? Einfach deshalb, weil diese beiden Vermögen sich nicht trennen lassen. Denn in Wirklichkeit ist eine solche Trennung nicht möglich; und als blosser Gedankenprocess betrachtet ist sie lediglich eine Abstraction, der sachlich nichts entspricht. Darüber wollen wir nicht eine Silbe verlieren, dass ein Denken ohne Sinnlichkeit, ein „reines Denken“ oder eine „reine Vernunft“ für uns Menschen absolut unmöglich sei. Wenn aber Sinnlichkeit und Verstand sich nicht getrennt fassen lassen, so giebt es keine Apriorität und keine Aposteriorität. Denn erst durch diese Trennung kommt Kant zu seinen Kategorien und zu den reinen Anschauungen.*)

3. Aber selbst angenommen, diese Trennung wäre ihm gelungen, so hat doch nach Kant's eigener Behauptung weder der Verstand noch die Sinnlichkeit für sich, d. h. getrennt von dem andern, irgend welchen Werth für die Erkenntniss, sondern diese kommt erst durch das vereinigte Zusammenwirken beider zu Stande. Weder Anschauungen ohne Begriffe, noch Begriffe ohne Anschauungen können eine Erkenntniss abgeben. „Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss entspringen“ (K. 100). Nun wird die Lehre von Raum, Zeit und den Kategorien hoffentlich Erkenntniss sein sollen. Denn die ganze Vernunftkritik ist ja eine „neue Wissenschaft“. Verstand und Sinnlichkeit können also bloss unter der Bedingung sich trennen, dass, während sie den Trennungsprocess vornehmen, zugleich auf's innigste mit einander verbunden bleiben. Ohne dass sie stets vereinigt bleiben, wäre sonach eine „völlige“ Trennung „des reinen Verstandes nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit“ gar nicht denkbar.

---

*) Dass diese Trennung nicht mechanisch zu verstehen, dass a priori und a posteriori nicht bloss zeitlich, etwa wie „früher“ und „später“ zu fassen sei, sondern transcendental, braucht wohl kaum bemerkt zu werden.

4. Ohne Vereinigung beider ist also kein Erkenntniss möglich. Abgesehen davon, dass eine solche Trennung unmöglich ist, kann doch leicht gezeigt werden, dass, selbst wenn sie ihm gelungen wäre, er doch nicht mehr im Stande war, die beiden Vermögen auch wieder zu vereinigen. „Reine Verstandesbegriffe und empirische Anschauungen sind ganz ungleichartig,“ sagt Kant. Es muss deshalb „ein Drittes geben,“ welches die Anwendung der Kategorie auf die Sinnlichkeit möglich macht. Dieses Dritte „muss rein ohne alles Empirische und doch einerseits intellectuell und andererseits sinnlich sein“ (K. 169). Dieses Dritte als „vermittelnde Vorstellung“ ist das berühmte „Schema“. Nun stelle sich Jemand ein Sinnliches vor, das zugleich nicht sinnlich ist! „Rein“ soll diese Vorstellung sein, wie eine Kategorie und doch zugleich die beiden Eigenschaften Intellectualität und Sinnlichkeit in sich vereinigen. Zugleich sei dieser Schematismus etwas völlig Unbegreifliches, „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir nie unverdeckt vor Augen legen werden“ (K. 171). Wir begreifen also diesen Schematismus nicht. Ohne diesen aber ist eine Anwendung der Kategorie auf die Sinnlichkeit gar nicht denkbar. Somit ist der ganze Process ein unaufgelöstes Räthsel.

5. Wenn nun der Act der Vereinigung von Verstand und Sinnlichkeit so räthselhaft und unerklärlich ist, woher weiss dann Kant, dass die Kategorie bloss intellectuell, rein, geistig und die Sinnlichkeit ganz das Gegentheil ist? Wenn ein Drittes beides zugleich sein kann, warum dann nicht auch die Sinnlichkeit oder der Verstand, zumal beide „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“? (K. 68). Wenn uns diese Wurzel nicht bekannt ist, so kann ja der Verstand ebenso gut sinnlich als die Sinnlichkeit intellectuell sein Wie kann ich diesen beiden Factoren, die mir im letzten Grund unbekannt sind, etwas absprechen, was ich einem andern (dem transcendentalen Schema), das mir ebenso unbekannt ist, zuspreche?

Diese Punkte mögen genügen, um sich zu überzeugen, dass Kant die Apriorität der Kategorien nicht bewiesen. Denn es ist

ihm weder gelungen, den Verstand von der Sinnlichkeit zu trennen, noch auch die Art und Weise zu zeigen, wie die getrennten Kategorien wieder auf die Sinnlichkeit angewendet werden können. Es bleibt also gänzlich dahingestellt, ob die Kategorie rein oder sinnlich und die Sinnlichkeit bloss empirisch oder auch zugleich intellectuell sei. Noch mehr gilt ganz dasselbe von der Apriorität des Raumes und der Zeit. Nachdem er von der Sinnlichkeit alles abgesondert, „was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe", will er zweitens „von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als die reine Anschauung übrig bleibe". Dies sei das Einzige, „was die Sinnlichkeit a priori liefern könne" (K. 73). Die Empfindung von der empirischen Anschauung abtrennen wollen, ist geradezu eine reine Spielerei. Denn die Empfindung ist nach Kant die empirische Anschauung selbst. „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch die Empfindung bezieht, heisst empirisch" (K. 71). Zur Empfindung gehört also dreierlei: 1) die Vorstellungsfähigkeit; 2) der äussere Gegenstand; 3) das actuelle Zusammenwirken beider. Denn ohne diesen Contact ist die Empfindung bloss der Potenz, der Möglichkeit nach vorhanden. Das ist der Sinn des Zwischensatzes: „sofern wir von demselben afficirt werden". „Denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren?" (K. 46). Diejenige Erkenntniss nun, welche sich „unmittelbar auf Gegenstände bezieht", ist eben die Anschauung. Und diese „Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht", heisst eben die empirische (K. 71). Die empirische Anschauung ist also durch die Empfindung vermittelt oder ist vielmehr die Empfindung selbst.*)

Wir müssen hier zum vollern Verständniss einem spätern Paragraphen vorgreifen, indem wir noch zugleich erklären, was

*) Kant hat diesen Unterschied nicht weiter entwickelt.

Erscheinung und Sinnlichkeit ist. Letztere haben wir bereits oben angeführt. Sie ist die „Fähigkeit (Receptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen“ (K. ibid.). „Fähigkeit Vorstellungen zu bekommen“, ist offenbar ganz dasselbe was „Vorstellungsfähigkeit“, und „die Art wie wir von Gegenständen afficirt werden“, ist wiederum dasselbe, wie „die Wirkung eines Gegenstandes (auf die Vorstellungsfähigkeit), sofern wir von demselben afficirt werden“. Empirische Anschauung, Empfindung, Sinnlichkeit, Vorstellungsfähigkeit, durch den Zusammenstoss mit an sich unbekannten Gegenständen in Activität gesetzt, sind also ganz gleich bezeichnende Ausdrücke. Dasselbe gilt nun auch von der Erscheinung. „Der unbekannte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung“ (K. ibid.). Also der Gegenstand einerseits und der Zustand der Erregtheit unseres Gefühls andererseits, machen zusammengenommen die Erscheinung. Sie ist folglich, wie oben die Empfindung, das Product dreier Factoren. Was heisst nun: „von der empirischen Anschauung alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen“? Es heisst nicht weniger als: die Empfindung von der Empfindung abtrennen.

Die Empfindung ist die durch die Wirkung eines Gegenstandes in Thätigkeit versetzte „Receptivität“. Ohne diese Thätigkeit, d. h. „ohne Gegenstände, die unsere Sinne rühren, wird das „Erkenntnissvermögen zur Ausübung gar nicht geweckt“, noch „unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung gebracht“, unsere „Vorstellungen zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen“. Wenn also ohne Sinnesaffection Vorstellungen gar nicht entstehen, noch auch verglichen, verbunden oder getrennt werden können, so ist eine Isolirung der Sinnlichkeit vom Verstand oder gar eine Abtrennung der Empfindung von der Sinnlichkeit nicht einmal in Gedanken möglich. Denn Vorstellungen verbinden oder trennen, bejahen oder verneinen heisst Urtheilen; Urtheilen heisst Denken und Denken ist eine Function der Kategorien. Es ist also unwiderleglich gewiss, dass eine solche zwiefache Trennung nicht einmal in abstracto möglich ist. Es müsste denn nur unsere Denkfähigkeit, durch einen sinnlichen Anstoss einmal in Bewegung gesetzt, ganz durch sich selbst seine Thätigkeit fortsetzen

können. Aber dieses müsste vorerst noch bewiesen werden; sodann würde, selbst wenn es bewiesen wäre, eine solche von der Sinnlichkeit ganz unabhängige Denkthätigkeit dessenungeachtet für unsere wirkliche Erkenntniss dennoch völlig nutzlos sein. Denn „alles Denken muss sich, es sei direct oder indirect, zuletzt auf Anschauung, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (K. 71), und weil alles Denken, das sich nicht auf Gegenstände bezieht, „nichts als blosses Spiel mit Vorstellungen“ oder „ein reines Hirngespinnst ist“

„Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung“ (K. 46). Hier ist unter Erfahrung die Sinnlichkeit, das Gefühl oder die Empfindung verstanden. „Anheben“ oder „Entspringen“ kann ebenso gut dasselbe als auch etwas ganz Verschiedenes bedeuten. Im Kantischen Sinne ist aber der Unterschied so gross, wie der zwischen à priori und a posteriori. Unter Anheben wird die durch Eindrücke von Aussen hervorgerufene Empfindung verstanden; unter Entspringen dagegen die vermittelst der Empfindung in Bewegung gesetzte „Verstandesfähigkeit“, d. h. also die Function der Begriffe. „Denn, fährt Kant weiter, es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen und dem was unser eigenes Erkenntnissvermögen, durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst, aus sich selbst hergiebt“ (K. ibid.). Aus uns selbst geben wir, ausser den Ideen, nur die Kategorien und die beiden Formen der reinen Anschauung her. „Erfahrungserkenntniss“ ist also hier nicht dasselbe, was oben die „Erfahrung“, mit welcher alle unsere Erkenntniss anhebt; diese ist bloss Empfindung, jene aber ein Zusammengesetztes aus der Kategorie und Empfindung. Dieses Zusammengesetzte nun meint Kant, wenn er sagt: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit“ (P. 141). Das Wort Erfahrung kommt also in dreierlei Bedeutung vor: 1) im rein empirischen Sinne, ohne alle Verbindung mit Begriffen und heisst soviel als Empfindung, Anschauung, Sinnlichkeit, aposteriori. In dieser Bedeutung sagt Kant: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (K. 100);

2) im ganz populären Sinne; z. B. die Erfahrung lehrt, dass, wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, dieses einstürzen muss (K. 47); 3) im streng wissenschaftlichen Sinne. Dahin gehört ausser dem bereits angeführten Beispiele, dass nur in der Erfahrung Wahrheit sei, die oft wiederholte Definition: „Erfahrung ist das Product der Sinnlichkeit und des Verstandes“ (P. 53, 57, 59).

Die Erfahrung spielt sonach offenbar in jedem Fall für unsere Erkenntniss eine ebenso wichtige Rolle, als die Kategorie. Und doch wird sie als etwas ganz Heterogenes in der Kritik ausgeschieden, da es sich in derselben nur um apriorische Erkenntnisse handelt. Es ist aber leicht einzusehen, dass nicht bloss die Empfindung (Erfahrung) so gut a priori ist, wie die Kategorie, sondern dass sogar auch der äussere Gegenstand, ohne welchen eine Empfindung gar nicht möglich wäre, a priori sein muss. A priori ist nichts anderes als die Bedingung und Voraussetzung (reiner Anschauungen und Begriffe), unter welcher „Erfahrungserkenntniss“ erst möglich wird. Ohne ein solches reines Erkenntnissvermögen ist Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ist Wissenschaft und Wahrheit nicht denkbar. Allein wenn nun dieses apriorische Erkenntnissvermögen ohne Erfahrung nicht geweckt wird, Erfahrung (Empfindung) selbst aber ohne Eindrücke von Gegenständen ausser uns nicht zu Stande kommt, so sind der objective Gegenstand und das subjective Gefühl ebenso gut auch Bedingung und Voraussetzung, unter denen die Function der Kategorie, folglich „Erfahrungserkenntniss“ erst möglich wird. Natur und Empfindung, Kategorie und Anschauung: alle sind zumal apriori oder zumal aposteriori; sie sind beides zugleich oder sie sind keines von beiden.

Ich kann mit gleichem Recht sagen: apriori ist die Natur und aposteriori bin ich; oder umgekehrt: apriori bin Ich und aposteriori ist die Natur. Im ersten Fall behaupte ich: erst musste etwas sein, bevor ich ward; erst musste ich werden, bevor ich dachte; im andern: erst muss ich denken, bevor ich sowohl von mir als von einem andern etwas prädiciren, ihm ein Sein zu- oder absprechen kann. Ich habe die Welt nur in meinen Empfindungen und Vorstellungen. Und der Träger oder Erzeuger

dieser Vorstellungen bin ich. Mit mir steht und fällt dieser ganze Vorstellungskreis. Also: cogito, ergo sum, ergo est; nicht: est, ergo sum, ergo cogito.

Ob wir aber von der Natur oder vom Ich ausgehen; für sich genommen führt jedes zu Einseitigkeiten. Denn ich kann weder allein von mir, noch allein von der Natur den Ausgang nehmen. Das Ich oder das Selbstbewusstsein entsteht ja nicht durch mich allein, sondern zugleich auch durch ein Anderes. Ich werde meiner selbst nur bewusst dadurch, dass ich mich von allem Uebrigen unterscheide. Um mich aber von einem Andern unterscheiden zu können, muss es existiren. Das Bewusstsein ist also das Resultat von beiden, von Subject und Object zugleich. Ich bin desshalb nicht im Stande zu sagen, welches apriori und welches aposteriori zu betrachten sei. Ohne Ich gäbe es kein Du und ohne Du kein Ich. Eines ist die Bedingung des Andern. Folglich kann der Ausgangspunkt weder im Ich noch im Du, weder im Subject noch im Object allein genommen werden. Mit dieser Coincidenz von Beiden muss desshalb die ebenso undenkbare als unfruchtbare Unterscheidung von apriori und aposteriori fallen.

§ 3.

Noumena und Phaenomena. *)

Unter Phänomenen (Sinnenwesen) versteht Kant Gegenstände als Erscheinungen, wobei wir die Art, wie wir sie anschauen von ihrer Beschaffenheit an sich unterscheiden. Unter Noumenen dagegen blosse Verstandeswesen, also Dinge, die nicht in unsere sinnliche Anschauung fallen, sondern bloss als ein unbekanntes Etwas, das den Erscheinungen zu Grunde liegt, gedacht werden. „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phänomenen. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht einer

*) Wegen Veränderung in der Paragrapheneintheilung ist da, wo in unserer Adhandlung „Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie" § 4 citirt wird, nunmehr § 3 dieser Abhandlung nachzuschlagen.

sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena heissen können" (K 258). Hiernach scheint es, dass wir eine zweifache Welt anzunehmen berechtigt sind: 1) eine solche, die wir nur mit dem Verstand, vermittelst der Sinne erkennen, und 2) eine solche, die wir nur mit dem Verstand ohne Sinne uns denken können, also eine Sinnen- und eine Verstandeswelt. „Denn wenn uns die Sinne Etwas bloss vorstellen, wie es erscheint, so muss dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes sein, d. i., es muss eine Erkenntniss möglich sein, darin keine Erscheinung angetroffen wird und welche allein schlechthin objective Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen" (K. 259).

Diese Anschauung war auch in der That der Grund und die Quelle jener berühmten und berüchtigten Unterscheidung in physische und metaphysische Erkenntniss. Von Parmenides, Plato und Aristoteles bis auf Fichte, Schelling und Hegel ist trotz der Empiriker und Skeptiker mit mehr oder weniger Modification dieser Unterschied festgehalten worden. „Eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen könnte" (K. 16).

Um diesem Missverständniss vorzubeugen oder vielmehr ihm ein Ende zu machen, unterscheidet Kant in der zweiten Auflage dieses Noumenon in negativer und positiver Bedeutung. „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unserige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung" (K. 262).

Eine intellectuelle Anschauung, wie sie Schelling später

auffasste, existirt für Kant noch nicht; für ihn giebt es bloss eine empirische. Wo diese aufhört, da können wir uns zwar vermittelst der Kategorien noch Gegenstände denken, aber nicht erkennen. Denken und Erkennen ist nämlich nach Kant nicht Einerlei. „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniss der Erfahrung, oder a priori) durch Vernunft beweisen könne. Aber Denken kann ich was ich will, wenn ich nur mir nicht selbst widerspreche“ (K. 34). Dies ist aber bloss die logische, nicht die reale Möglichkeit, welch letztere allein objective Gültigkeit hat. „Die Möglichkeit eines Dinges kann niemals bloss aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, dass man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinung betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung als die sinnliche zum Grunde legen. Da nun eine solche, nämlich die intellectuelle Anschauung, schlechterdings ausser unserm Erkenntnissvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen“ (K. 263).

Fassen wir also Sinnlichkeit und Verstand, Kategorien und Empfindungen, jedes für sich, so ist keine Erkenntniss möglich. Denn „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen; in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keine bestimmten Gegenstände beziehen können“ (K. 266). Trotzdem sollen aber die Kategorien einen grösseren Spielraum haben und sich weiter erstrecken als die sinnliche Anschauung, weil jene Objecte überhaupt denken. „Wenn ich alles Denken durch Kategorien aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch blosse Anschauung wird gar nichts gedacht und dass diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Object aus.

Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter als die sinnlichen Anschauungen, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art der Sinnlichkeit zu sehen, in der sie gegeben wird". Letzteres ist im Vergleich zu dem vorhergehenden Citat offenbar ein Widerspruch. Durch die Kategorien wird bloss gedacht, durch die Sinnlichkeit bloss geschaut. Daher ist eine reale, wirkliche Erkenntniss erst möglich durch die „Verbindung" beider. Denn „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind".

Was nicht unter sinnliche Anschauung fällt, kann nur gedacht werden, ist also nur ein Gedankending, ein Noumenon. Die ganze Kritik der reinen Vernunft handelt nicht vom Empirischen, sondern von dem, was nur aus reiner Sinnlichkeit, reinem Verstand und reiner Vernunft erzeugt, d. h. gedacht wird. Also ist sie die Lehre von einem Ding an sich und folglich sein ganzer Lehrbegriff problematisch. Denn er wird nur gedacht aber nicht erkannt; es entspricht ihm keine objective Realität oder reale Möglichkeit, sondern nur eine logische. „Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch in sich enthält, der auch als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann" (K. 264). Diese Behauptung gilt vollständig von seinen Kategorien, die schon desshalb nicht objectiv sein können, weil alle Objectivität erst durch ihre Anwendung auf Sinnlichkeit entsteht und weil er selbst sagt, dass „alle Erkenntniss aus reinem Verstand und reiner Vernunft nichts als lauter Schein sei und nur in der Erfahrung Wahrheit liege" (P. 140). „Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, lediglich durch den reinen Verstand gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige Art der Anschauung sei". Es handelt sich aber hier nicht darum, dass sich das Ding an

sich denken lasse oder sich bloss nicht widerspreche, sondern es handelt sich um eine empirische Anschauung, ohne welche es für ihn gar keine Erkenntniss giebt; denn ob es noch andere Anschauungen giebt, z. B. intellectuelle, ist schon als etwas Unmögliches, für uns wenigstens, von ihm behauptet worden. Das blosse sich denken lassen eines Dinges involvirt nicht objective Gültigkeit (K. 34), welche doch allein als Maasstab für die Wahrheit von ihm hingestellt wird (P. 140).

„Der Begriff eines Noumenon ist gar nicht widersprechend". Gleichwohl behauptet er: „Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumena gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist für uns leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselben hinaus assertorisch gebraucht werden könne" (K. 264).

Wenn der Begriff eines Noumenon gar nicht widersprechend ist, warum soll dann die Möglichkeit solcher Noumena gar nicht eingesehen werden können? Wenn letzteres der Fall wäre, so könnte ich die Noumena oder die Dinge an sich nicht nur nicht anschauen, sondern auch nicht einmal denken. Dann ist überhaupt von ihnen gar nicht zu reden und eine Unterscheidung in Noumena und Phänomena eine sinnlose Spielerei. Widerspricht sich aber der Begriff eines Noumenons nicht, so kann ich ihn denken. Denn „Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist" (K. 34). Ist es ferner richtig, dass „der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen für uns leer ist", mit anderen Worten: „haben wir einen Verstand, der sich bloss problematisch weiter erstreckt als jene" (nämlich die Erscheinung oder richtiger die Anschauung), so ist das ganze kritische Unternehmen Kant's, alle seine apriorischen Erkenntnisse, deren Umfang wirklich „ausser der Sphäre der Erscheinung" ist, für uns leer, und der Verstand als Quelle reiner Erkenntnisse (Kategorien) „hat sich bloss problematisch weiter erstreckt," was soviel heisst als: sie haben keine objective Gültigkeit. Wenn sie

keine objective Gültigkeit haben, so kommt ihnen auch weder „Allgemeinheit" noch „Nothwendigkeit" zu, die doch allein das Kriterium der Wahrheit ausmachen. Denn nothwendig ist, was gar nicht anders sein kann, problematisch aber, was auch anders sein kann, folglich widersprechen sich diese beiden Behauptungen.

Der Einwurf: sie bekämen ihre objective Gültigkeit erst durch ihre Anwendung auf die Sinnlichkeit, gilt hier nicht. Denn die Vernunftkritik wird als eine Wissenschaft für sich betrachtet, „unabhängig von aller Sinnlichkeit". Sie muss in dieser „Isolirtheit und Selbstgenügsamkeit" (K. 73, 110—111) schon an sich etwas Objectives, Reales und Wahres sein oder sie hat als Wissenschaft gar keine Bedeutung und kann nicht einmal auf den Namen einer solchen Anspruch machen. Das Grundthema der Kritik lautet: Alle wirkliche Erkenntniss darf nicht nur logisch gedacht, sondern muss auch factisch erwiesen werden, d. h. jedem Begriff muss eine Anschauung, ein Factum, eine Thatsache zu Grunde liegen, widrigenfalls eine „Erkenntniss aus bloss reinem Verstand oder reiner Vernunft nichts als lauter Schein ist" (P. 140). Der Kritik der reinen Vernunft aber, als solcher, entspricht gar nichts Factisches. Denn wir können keine reine Sinnlichkeit „isolirt", „abgesondert", „ohne empirische Anschauung", sogar „von jeglicher Empfindung abgetrennt" uns denken (K. 73). Ebensowenig kennen wir einen „Verstand, der sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aussondert" (K. 110). Und doch ist gerade „dieses das eigenthümliche Geschäft der Transcendentalphilosophie, die Möglichkeit von Erkenntnissen a priori, die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden", zu zeigen (K. 47, 111).

Die Kritik der reinen Vernunft ist desshalb, sowie Kant sich die Aufgabe stellt, etwas nach ihren eigenen Grundsätzen durchaus Unmögliches. Denn sie behandelt nicht etwa ein Phänomenon, sondern in der That ein Noumenon, ein Ding an sich. Denn alles, was nicht in die empirische Anschauung fällt, sondern bloss gedacht werden kann, ist ein Noumenon. Die Kategorien sind Erzeugnisse des reinen Verstandes, die nur gedacht werden können. Also sind sie Noumena. Ein Noumenon aber ist ein

„transcendentales Object“ und „dieses bedeutet ein Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes wissen können“ (K. 259). Folglich ist eine transcendentale Logik oder eine Lehre von Verstandesbegriffen a priori gar nicht möglich. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von der transcendentalen Aesthetik und Dialektik, also von der ganzen Kritik.

Dass die Noumena die Kategorien selbst und als solche sogar die Dinge an sich sind, kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus bewiesen werden. Wenn keine Erfahrung denkbar ist, ohne dass unsere Sinne von äusseren Gegenständen afficirt werden, und wenn unser Denkvermögen gar nicht in Thätigkeit gesetzt wird ausser durch eine solche Anregung, so muss ich voraussetzen: 1 'dass solche äussere Objecte in Wirklichkeit existiren; 2. dass sie die Ursache solcher Sinnesaffection sind; 3. dass sie, wenn das „der Empfindung Correspondirende die Materie ist“ und Materie, wie wir gehört haben, einzig und allein als das Substanzielle betrachtet werden muss (denn das Ich selbst ist nach Kant keine Substanz (l. c. Bd. V, p. 406), dass sie nicht bloss der Möglichkeit nach, sondern nothwendigerweise Substanzen sind, und zwar wirksame Substanzen, weil sonst Erfahrung möglicherweise gar nicht stattfinden könnte und somit alle Wissenschaft unmöglich wäre. Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, Substanz und Causalität etc. sind aber Kategorien. Als solche sind sie bloss Gedankendinge, logische Functionen, wodurch eine objective Realität immer noch nicht erreicht wird. Wenn ich also auch hundertmal behaupte und wiederhole: die Dinge sind, sie müssen sein, wenn es Erfahrung geben soll, so habe ich immer nur vermittelst der Kategorie der Wirklichkeit und Nothwendigkeit die Dinge gedacht, aber nicht sachlich erreicht. Dass ich solche Dinge denken muss, ist gewiss. Aber ist desshalb ihre objective Realität auch nothwendig gegeben? Entspricht dem nothwendigen Denken auch ein nothwendiges Sein? Sind beide identisch? Die Kritik selbst ist nur eine Gedankenconstruction. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Ding an sich ist bloss eine gedachte. Ueber die rein gedachte Wirklichkeit hinaus zur empirischen oder

realen ist sie nie gekommen. Wir wollen diese Behauptung mit noch schärferen und allseitigeren Gründen zu erhärten versuchen.

An welches Organ unseres Erkenntnissvermögens wir uns auch wenden, mit keinem von allen sind wir im Stande, das Ding an sich zu erreichen. Weder durch die Vernunft mit ihren Ideen, noch durch den Verstand mit seinen Begriffen; weder durch die empirische Sinnlichkeit mit ihren Empfindungen, noch durch die transcendentale mit ihren reinen Anschauungen. Durch die Vernunft nicht; denn sie ist bloss ein Vermögen zur Production von Ideen, welchen aber in der Wirklichkeit gar kein Gegenstand entspricht. „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (K. 308, 313). Aber auch die Kategorie reicht dazu nicht aus; denn sie ist „eine blosse Denkfunction, wodurch uns kein Gegenstand gegeben, sondern nur was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird“ (K. 261). Sie findet also nur Anwendung auf die empirische Empfindung. Es müsste nun zuerst bewiesen werden, dass das Ding an sich in oder durch die Empfindung wirklich gegeben sei, d. h. dass durch die Wirkung eines äusseren Gegenstandes und nicht etwa durch uns selbst diese Sinnesaffection hervorgerufen worden. Als ein solches Beweismittel kann nun die Kategorie nicht angesehen werden, da sie nur auf die gegebene Empfindung oder Erscheinung Anwendung findet, aber nicht auf die entstehende. Sie reicht also nicht über die Empfindung hinaus, sondern nur an die Empfindung heran; sie giebt uns folglich keinen Aufschluss über den Ursprung der Empfindung. Und doch hängt von dem Ursprung derselben Alles, die ganze kritische Philosophie, der ganze Unterschied zwischen Kant und Berkeley, zwischen dem absoluten Idealismus und dem Realidealismus vollständig ab. Aber auch abgesehen davon, dass ich mit der Kategorie, selbst wenn ich sie gegen das Kantische Princip über die Erfahrung hinaus anwende, indem ich mir zu der Erscheinung ein Object hinzudenke, dessenungeachtet keineswegs die reale, sondern bloss die logische Möglichkeit desselben erreiche, so kann bei genauerer

Betrachtung des Verhältnisses die Kategorie nicht einmal auf die Sinnlichkeit oder empirische Anschauung angewendet werden. Nach Kantischem Grundsatz steht nämlich unwiderleglich fest, dass die Kategorie nur auf die sinnliche Erscheinung, nicht aber auf das Ding an sich Anwendung findet. Nun gehören aber unsere „Sinnesorgane", unsere „Sinnlichkeit" oder die „Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen ausser uns zu empfangen" als aposteriorischer Factor offenbar zu unserm Körper. Der Körper selbst aber gehört ebenso gut zur Aussenwelt, wie jedes andere Naturobject. Er ist also ein Ding an sich, wie jeder andere Körper ausser uns. Folglich kann die Kategorie nicht auf die Sinnlichkeit als Ding an sich angewendet werden. Mit diesem Argument, gegen welches kein Beweis aufkommen kann, ist das sinnliche Medium zwischen der reinen Vernunft und dem Ding an sich gefallen, und wenn jetzt nicht zugegeben wird, dass die Kategorien direct auf die Dinge an sich Anwendung finden, so giebt es schlechterdings gar keine Erkenntniss. Sobald aber dies zugegeben wird, steht die alte Metaphysik mehr denn je in ihrer ganzen Stärke und Unwiderleglichkeit da.

Wenn nun die Kategorie zur Erreichung des Dinges an sich nicht genügt, so noch vielweniger die Sinnlichkeit. Ohne Begriffe ist sie „blind" eine „blosse Modification des Gefühls", ein innerer Zustand, von dem ich nicht sagen kann, weder wozu er ist, noch auch wodurch er verursacht wird. Denn sobald ich diesen Zustand auf eine Ursache zurückführe, habe ich schon eine Kategorie angewendet. Man sieht daraus, dass ohne Hülfe der Kategorien auch nicht das Geringste von der blossen Empfindung oder empirischen Anschauung erkannt und behauptet werden kann. Vor allem aber lässt sich ohne die Kategorie der Causalität nicht behaupten, dass die Sinnesaffection die Wirkung eines Gegenstandes ausser uns sei. Wenn ich also mit der Kategorie nicht über die Empfindung hinaus oder gleichsam hinter dieselbe zurückgehe, so kann ich absolut nicht wissen, woher die Empfindung kommt oder wie sie entsteht: ob durch mich selbst oder durch Gegenstände ausser mir. Ich kann höchstens sagen: *sie ist; sie ist gegeben.* Aber selbst wenn ich nur behaupte, sie ist, habe ich schon die Kategorie der Wirklichkeit auf sie

angewendet. So absolut unmöglich ist es, die Sinnlichkeit vom Verstand, wie Kant wollte, zu isoliren. Aber auch ebenso unmöglich ist es, die Kategorie **nicht** auf die Dinge an sich anzuwenden. Nur durch die Sinnlichkeit, d. h. durch die Empfindung werden uns Gegenstände gegeben. Nun muss aber die Empfindung doch irgendwoher entspringen; und zwar sind nur zwei Fälle denkbar: Entweder entspringt sie rein aus mir selbst oder aber sie wird durch den Einfluss äusserer Gegenstände in mir bloss veranlasst. In beiden Fällen ist sie das Product oder die Wirkung eines Dinges an sich. Denn nach Kant's Ansicht ist nicht bloss jeder äussere Gegenstand, sondern auch das eigene Ich selbst ein Ding an sich. Ob nun Ich oder ein Gegenstand ausser mir als Ursache der Empfindung betrachtet werde: in jedem Fall wende ich die Kategorie nicht bloss auf die Empfindung, sondern über dieselbe hinaus, auf ein Ding an sich an. Diese Folgerung ist von der grössten Bedeutung für die kritische Philosophie. Die Schranke, welche Kant der alten Metaphysik gesetzt, ist dadurch vollständig aufgehoben. Denn der Grundcharakter derselben bestund hauptsächlich in der Anwendung unserer Begriffe über die Erfahrung hinaus. Die Consequenz der Kantischen Theorie führt zu demselben Resultat, ja noch zu einem viel gewagteren; sie führt nicht bloss mitten in das Wesen der alten Metaphysik, sondern, da unser Leib und alles, was dazu gehört, unsere ganze Sinnlichkeit auch ein Ding an sich ist, so führt sie zur absoluten Apriorität, also zu Berkeley's oder Fichte's Idealismus. In beiden Fällen aber hört das Noumenon auf, ein bloss negativer Begriff zu sein, vielmehr ist es nach der bisherigen Beweisführung in der That das „Object einer nicht sinnlichen Anschauung" (K. 262), weil, wo nur noch Dinge an sich existiren, folglich rein geistige Wesen, bloss „intellectuelle Anschauung" möglich ist. Was also von Kant ein Noumenon genannt wird, muss als solches nicht in negativer, sondern in positiver Bedeutung verstanden werden.

Dass die empirische Sinnlichkeit kein Organ ist zur Erreichung der Dinge an sich, wäre hiemit zur Genüge bewiesen. Kant selbst fühlte sich durch das „Substrat der Sinnlichkeit nicht

befriedigt" und nahm desshalb wieder zur Kategorie und dem Noumenon seine Zuflucht, wie aus folgenden Worten erhellt:

„Was aber die Ursache betrifft, wesswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phänomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruht sie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt, dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit Dinge erscheinen." Die Sinnlichkeit geht somit nicht auf die Dinge an sich, sondern ist bloss ein subjectiver Zustand, der aber nicht gerade von Etwas ausser mir hervorgerufen werden muss. Will man dessenungeachtet dennoch zu einem Ding an sich kommen, so bleibt nichts anderes übrig, als darauf zu schliessen, also eine Kategorie darauf anzuwenden und folglich mit dem Denken über die Erfahrung hinauszugehen. Diesen Schluss hat Kant selbt gezogen, indem er weiter führt: „Und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin wo nicht ein beständiger Cirkel heraus kommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss" (K. 260).

Kürzer: durch die Sinnlichkeit werden uns Dinge gegeben, nicht wie sie an sich sind, sondern bloss wie sie vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit uns erscheinen.

Daraus folgt, dass wenn etwas erscheint, dieser Wirkung eine Ursache zu Grunde liegen muss, warum es erscheint. Folglich muss es ein Ding an sich geben. Hiemit ist unwidersprechlich der wesentliche Unterschied zwischen der Kantischen Kritik und der alten Metaphysik aufgehoben.

In dieser Schlussfolgerung sind ferner folgende Punkte zu erwägen: 1) Hängt denn wirklich die Art und Weise, wie die Dinge erscheinen, nur von unserer subjectiven Beschaffenheit ab? 2) Lässt sich unsere subjective Beschaffenheit nicht auch so eingerichtet denken, dass sie sich den Dingen accommodirt? Giebt es mehr Gründe dafür, dass sich die Dinge nach uns, als dass wir uns nach ihnen richten? Dass sich die Dinge nach unserer Erkenntniss richten müssen, kann Kant, zufolge seiner eigenen Aussprüche, gar nicht behaupten. „Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der bloss in uns ist, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird" (K. 681). „Erscheinungen können als solche nicht ausser uns stattfinden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit" (K. 679). „Und dass diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Object aus". Nach diesen Acusserungen kann ich nur von meinen innern Empfindungen, Gemüthszuständen, Affectionen reden, ohne desshalb zu wissen, ob diese Gefühlserregungen durch mich selbst oder durch Dinge ausser mir hervorgerufen worden seien. Das Ich ist, wie wir gehört haben, ebenso gut ein Ding an sich, wie die Noumena selbst, also sind mir beide gleich sehr unbekannt; also kann eine solche Modification des Gefühls sowohl von dem einen als von dem andern herrühren. Und wenn meine eigene Constitution im Stande ist, reine Anschauungen, Begriffe und Ideen aus sich zu erzeugen, warum soll sie dann nicht auch im Stande sein, solche Stimmungen oder Affectionen hervorzubringen? Kant behauptet dies sogar selbst. „Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge, oder durch innere Ursache bewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein, so gehören sie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen" (K. 661).

Man merke wohl: Alle Erscheinungen als Modificationen des Gemüths gehören zum innern Sinn, d. h. Zeit. Die Zeit aber ist etwas rein Subjectives, als solche führt sie uns nicht zu Dingen ausser uns, sondern sie ist als innerer Sinn die geordnete (successive) Aufeinanderfolge unserer eigenen Stimmungen oder Modificationen des Gemüthes selbst. „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äusserer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt noch Lage etc.; dagegen bestimmt sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserm inneren Zustande" (K. 83).

„Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von all dieser Receptivität der Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt". „Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen obzwar jedem Menschen zukommen muss" (K. 90).

Die Zeit ist also unser eigener innerer Vorstellungsprocess selbst. Die Vorstellungen der Erscheinungen aber sind nicht ausser uns, sondern lediglich in uns. Folglich können wir vermittelst der Zeit nie zu einem Ding an sich, ausser uns, „abgesondert von all dieser Receptivität der Sinnlichkeit" gelangen. Wenn aber die Zeit dazu nicht ausreicht, ist es dann vielleicht der Raum, der uns diese Möglichkeit an die Hand giebt? Man sollte es glauben nach der Art, wie Kant denselben definirt. „Vermittelst des äussern Sinnes, einer Eigenschaft unseres Gemüths, stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesammt im Raume vor" (K. 74). Hier ist sofort zweierlei zu berücksichtigen: 1) ist der Raum bloss eine „Eigenschaft unseres Gemüths"; 2) stellen wir uns vermittelst dieses äussern Sinnes die Gegenstände als ausser uns bloss vor. Diese Vorstellung ist aber selbst wieder nur etwas in uns; denn ausser uns giebt es ja, wie Kant immer wiederholt, keine Vorstellungen. Also stehen wir wieder auf demselben Punkt, wie oben bei der Zeit. Die Folge davon ist, dass wenn wir uns die Dinge als ausser uns seiend bloss vorstellen, sie in Wirk-

lichkeit gar nicht ausser uns sein müssen, dass es uns bloss so vorkommt oder auch vermöge unserer Organisation so vorkommen muss, aber nichtsdestoweniger ihre objective Existenz ganz und gar dem Zweifel unterworfen bleibt. Denn wie will ich aus dieser Vorstellung heraus, die rein subjectiv ist, so gut wie alle Vorstellungen in der Zeit? Der Raum giebt uns also so wenig Kunde von etwas Objectivem oder von einem Ding an sich (denn ausser diesem ist alles bloss subjectiv) als die Zeit. „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnisse unter einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte" (K. 77). Der Raum ist also streng genommen gar kein „äusserer Sinn". Er ist dies schon desshalb nicht, weil er eine „Eigenschaft des Gemüthes" sein soll (ib. 73). Das ausser uns ist also lediglich nur eine Vorstellung in uns. Wenn desshalb gesagt wird: „Der Raum, als die reine Form aller äusseren Anschauung, ist als Bedingung a priori bloss auf äussere Erscheinungen eingeschränkt" (K. 84), so ist diese Ausdrucksweise zweideutig und falsch. Denn eine äussere Erscheinung als solche ist ganz und gar unmöglich. Denn alle Erscheinungen sind ja blosse Modificationen des Gemüths und als solche innerlich (K. 681, 260), wie er denn selbst auch zugiebt, wenn er sagt: „Dass überhaupt nichts, was im Raum angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern dass uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sind und was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlat aber, d. i. das Ding an sich selbst dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann" (K. 81).

So giebt uns denn der Raum sowenig als die Zeit Kunde von der Aussenwelt, sondern beide sind bloss Formen und Bedingungen unserer eigenen subjectiven Zustände. Sie sind unser eigentliches Ich, sodass wenn dieses aufhört, auch Raum und

Zeit sofort verschwinden. „Wenn wir unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufhöben, würde alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden und könnten als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren“ (K. 90).

Wenn Kant soweit geht, dass er einmal sagt, das Ding an sich, dieses unbekannte Etwas „als Noumenen oder besser als transcendaler Gegenstand betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein“ (K. 689), so können wir natürlich mit noch mehr Recht behaupten, dass das Ich das Subject der Dinge an sich sein könnte. In der That sind die Dinge an sich blosse Gedankenwesen. Sie sind in keiner Erfahrung möglich, weil sie nicht Gegenstände der Anschauung sind. Sie werden also bloss gedacht. „Die Bedingungen des Denkens sind die Kategorien . . . Also sind sie auch die Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken“ (K. 669). Wenn sie aber nur gedacht werden können, so ist bloss ihre logische, nicht aber ihre reale Möglichkeit, geschweige denn ihre Wirklichkeit erwiesen (K. 34). Logisch ist, was sich selbst nicht widerspricht. „Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloss aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, dass man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden“ (K. ib.). Nun correspondirt aber den Dingen an sich keine Anschauung, weder eine sinnliche, noch eine intellectuelle.

Es „folgt“ also nicht „natürlicherweise schon aus dem Begriff Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist etc.“ Dies folgt wahrlich gar nicht, sondern wenn wir unbefangen die Sache ansehen und consequent die Kantische Grundanschauung zu Ende denken, so folgt in der That, dass wir aus einem „beständigen Cirkel nicht herauskommen“, sondern im subjectiven Idealismus gefangen bleiben, dass Berkeley und Hume nicht überwunden und Fichte's System die einzig wahre Consequenz ist.

Neuerdings suchten zwei Autoren, Cohen und Lange, sich

vor der Consequenz der Causalität auf das Ding an sich dadurch zu retten, dass sie mit Kant das Ding an sich als einen blossen „Grenzbegriff" betrachteten. „Durch diese Bestimmung (sagt Cohen P. 252) erledigen sich alle Einwürfe, welche man von dem Gedanken aus, dass die Causalität nur für die Erscheinungen gelte, gegen die Aufstellung eines Dinges an sich machte".*) Zu dieser Ansicht liess sich auch Lange in der neuen Auflage seiner Geschichte des Materialismus theils durch eigene Studien, theils durch Cohen's Arbeit, bestimmen. Wie ist es möglich, frägt Lange, auf ein „Ding an sich" zu schliessen, welches hinter den Erscheinungen steht? „Wird denn da nicht der Causalbegriff transcendent? Wird er nicht auf einen vermeintlichen Gegenstand angewendet, welcher jenseits aller überhaupt möglichen Erfahrung liegt?" Mit diesem Einwand, fährt Lange weiter, habe man von den ersten Entgegnungen gegen die Vernunftkritik bis auf die Gegenwart immer wieder Kant zu schlagen geglaubt „und auch wir haben noch in der ersten Auflage dieses Werkes angenommen, dass der „Panzer des Systems" damit zerschmettert sei. Eine genauere Untersuchung zeigt aber, dass Kant von diesem Schlag nicht unvorbereitet getroffen wird. Was wir als eine Correctur des Systems anführten, ist in der That Kant's eigenste Meinung: das Ding an sich ist ein blosser Grenzbegriff." Was ein Grenzbegriff sei, führt Lange unter einem Bild aus, das zwar sehr besticht, aber nichts beweist. „Der Fisch im Teich kann nur im Wasser schwimmen, nicht in der Erde; aber er kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stossen. So könnten auch wir mit dem Causalitätsbegriff wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, dass jenseits desselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniss absolut verschlossen ist" (2. Aufl. 2. Buch, p. 49, 1. Aufl. p. 267).

Machen wir dem berühmten Autor zu lieb für einen Augenblick halt und analysiren wir seine in das schöne Bild gehüllte Behauptung. Das Wasser ist für den Fisch, was für uns die Erscheinungen. Jenes ist für ihn das Element zum Leben, wie

*) Cohen, Kant's Theorie der Erkenntniss, Berlin 1871.

dieses für uns das Element zum Erkennen. Wenn nun der Fisch an eine Wand oder an den Boden stösst, so sind Wand und Boden für ihn die Grenze seines Elementes. Für uns ist nun das Ding an sich, was der Boden für den Fisch. Von da an aber hinkt das Gleichniss. Denn der Boden ist für den Fisch empirisch wahrnehmbar, das Ding an sich für uns aber nicht. Jener wird empfunden, dieses bloss gedacht. Für den Fisch ist der Boden oder die Wand die Ursache der Empfindung; ob aber das Ding an sich auch für uns, als Grenze, die Ursache der Empfindung sei, das ist eben die Frage, um welche der Streit sich dreht. Wenn nämlich das Ding an sich nicht die Ursache unserer Empfindung ist, dann folgt mit unvermeidlicher Consequenz, dass nur noch das eigene Ich die Ursache derselben sein kann und das ist der Berkeley'sche Idealismus. Ist aber das Ding an sich die Ursache unserer Empfindung, dann ist die Causalität nicht mehr bloss eine Kategorie oder reine Denkfunction, sondern eine Wirksamkeit in den Dingen selbst. Damit fällt die Apriorität der Kategorienlehre und mit ihr zugleich das Kriterium der Wahrheit. Denn wenn ich die Causalität in die Dinge selbst verlege, so kann ich von ihrer Wirksamkeit bloss durch die Erfahrung, d. h. durch die Sinnlichkeit Kunde erhalten. Erfahrung giebt aber unseren Urtheilen nie nothwendige und allgemeingültige Wahrheit, sondern bloss angenommene oder comparative (K. 48). „Die empirische Allgemeinheit ist nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit"; „wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnissquell derselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori" (ibid.). Bei der Annahme einer Causalität oder Wirksamkeit in den Dingen selbst wird also der Skepticismus Hume's triumphiren (siehe den betreffenden Abschnitt in dieser Abhandlung) oder die Identitätsphilosophie, d. h. wir werden zwar zugeben, dass die Kategorien subjectiven Ursprungs seien, dass aber dieser Denkfunction zugleich eine physische Action in den Dingen selbst, ausserhalb unseres Geistes, vollkommen correspondire; mit andern Worten, dass Denken und Sein identisch seien. Verlegen wir aber, wie gesagt, die Causalität nicht in Dinge, so ist Fichte'scher

Subjectivismus oder Leibnitzischer Monadismus oder Berkeley's Idealismus unvermeidlich. Nun aber ist unserm Lange „der Idealismus von Haus aus metaphysische Dichtung“ (2. Aufl. 2. Buch p. 176), und was Schelling und Hegel in dieser Beziehung geleistet, blosse „Begriffsromantik, die für die exacte Beurtheilung der materialistischen Frage auch nicht ein einziges Moment von bleibendem Werth zu Tage gefördert hat“ (ibid. p. 66). Warum? Weil alle Metaphysik nichts anderes ist, als eine „Poesie der Begriffe“, d. h. die Begriffe, welche in der Metaphysik behandelt werden, sind bloss erdichtet und es entspricht ihnen nirgends eine Realität. Wie? Wenn das Ding an sich auch nur erdichtet wäre, müsste es dann nicht auch für metaphysisch, d. h. für eine poetische Fiction gehalten werden? Nicht anders! „Das Ding ist in der That, sagt Lange selbst, nur der ersehnte Ruhepunkt für unser Denken. Wir wissen nichts als die Eigenschaften und ihr Zusammentreffen in einem Unbekannten, dessen Annahme eine Dichtung unseres Gemüthes ist, aber wie es scheint eine nothwendige, durch unsere Organisation gebotene“ (2. Aufl. 2. Buch p. 214).

„Wir wissen also wirklich nicht, ob ein Ding an sich existirt. Wir wissen nur, dass die consequente Anwendung unserer Denkgesetze uns auf den Begriff eines völlig problematischen Etwas führt, welches wir als Ursache der Erscheinungen annehmen“ (ibid. p. 49). Was wir also Kant durch unsere ganze Abhandlung zum Vorwurfe machten, dass nämlich durch das blosse Denken das Ding an sich nicht erreicht, oder seine Objectivität, d. h. seine Existenz ausser und unabhängig von uns nicht bewiesen werde, müssen wir auch Langen zum Vorwurf machen. Die consequente Anwendung unserer Denkgesetze führt uns bloss auf den „Begriff“, sagt er, also nicht auf eine diesem Begriff ausser uns correspondirende Realität, sondern auf den Begriff eines „völlig problematischen Etwas“. Wie soll ich mir einen Begriff machen von einem völlig problematischen Etwas? Ist das nicht auch romantisch, poetisch, metaphysisch?

„Wenn man fragt, setzt Lange hinzu, wo denn nun aber die Dinge bleiben, so lautet die Antwort: in den Erscheinungen.

Je mehr sich das Ding an sich zu einer blossen Vorstellung verflüchtigt, desto mehr gewinnt die Welt der Erscheinungen an Realität. Sie umfasst überhaupt alles, was wir wirklich nennen können" (ibid). Etwas Aergeres ist wahrlich in dem ganzen Zeitalter der „Begriffsromantik" nie behauptet worden. Eine „blosse Vorstellung" ist etwas rein Subjectives. Wenn nun einer solchen Vorstellung nichts ausserhalb derselben correspondirt, so unterscheidet sie sich von einem blossen Traum oder von einem Wahngebilde in gar nichts. Nach Lange aber soll die Welt der Erscheinungen, je mehr das Ding an sich zu einer blossen Vorstellung sich verflüchtigt, an Realität gewinnen! Ist das nicht der ausgesprochenste Idealismus und Subjectivismus? Was würde der alte Kant zu einer solchen Behauptung sagen! Wie er den Fichte seines subjectiven Idealismus wegen, den dieser aus der Kantischen Philosophie folgerte, bezeichnet hat, ist bekannt. Er würde Langen auf diese Behauptung hin wahrscheinlich kein besseres Compliment machen. Er würde ihn noch überdies der Inconsequenz zeihen. Denn es ist ein Widerspruch, auf der einen Seite zu behaupten: die Welt der Erscheinungen gewinne an Realität, wenn das Ding an sich zur blossen Vorstellung sich verflüchtige, und auf der andern den „Glauben an die Wirklichkeit der Erscheinungswelt" für „naiv" zu erklären (ibid. p. 44). Wir stimmen jedoch in diesen Vorwurf Kant's nicht ein, sondern halten jenen Satz Lange's bloss für eine unbedachte, keineswegs ernstlich gemeinte Aeusserung. Man wird es einem so verdienstvollen Forscher wohl verzeihen können, wenn er in der principiellsten und schwierigsten aller philosophischen Fragen, um deren Lösung die grössten Denker seit so vielen Jahrhunderten sich abgemüht, schwankt und zu keinem endgültigen Resultat gelangt.

Wie sehr unser Autor der Schwierigkeit bewusst ist, welche aus der Kantischen Kritik resultirt, liegt in der Frage ausgesprochen, welche er gleichsam an sich selbst stellt: „Was ist alle Erfahrungswissenschaft, wenn wir nur unsere selbstgeschaffenen Gesetze in den Dingen wiederfinden, die gar nicht mehr Dinge sind, sondern nur „Erscheinungen"? Wozu führt alle unsere

Wissenschaft, wenn wir uns die absolut existirenden Dinge, die „Dinge an sich" ohne Raum und Zeit, also in einer für uns völlig unfassbaren Weise vorstellen sollen" (2. Aufl. 2. Buch p. 35). So richtig und präcis aber auch diese Fragen gestellt sind, so schwach und unphilosophisch ist die Antwort. „Auf diese Fragen, sagt er, geben wir für einstweilen nur die Gegenfrage zur Antwort: Wer sagt denn, dass wir uns mit den für uns unfassbaren „Dingen an sich" überhaupt befassen sollen? Sind die Naturwissenschaften nicht auf alle Fälle, was sie sind, und leisten sie nicht, was sie leisten, ganz unabhängig von den Gedanken über die letzten Gründe aller Natur, auf die wir uns durch philosophische Kritik geführt sehen" (ibid.)?

Hierauf erwidern wir: 1. Ist eine blosse Gegenfrage keine Antwort, sondern nur ein Zeichen der Verlegenheit; 2. handelt es sich in der Philosophie nicht darum, was die Naturwissenschaft „ganz unabhängig von den Gedanken über die letzten Gründe aller Natur" leiste oder nicht, sondern was die Philosophie entweder „unabhängig" von der Naturwissenschaft oder im Bunde mit derselben, gerade in Bezug auf „die letzten Gründe aller Natur", leisten oder nicht leisten kann; 3. kann freilich niemand von einem Naturforscher als solchem verlangen, dass er sich „mit den für uns unfassbaren Dingen an sich überhaupt befassen soll"; aber wenn „wir uns durch philosophische Kritik darauf geführt sehen", so kann man allerdings von einem Philosophen, dessen Hauptaufgabe in der Lösung der Principienfrage besteht, verlangen, dass er es wenigstens versuche, zu beweisen, ob es überhaupt ein Ding an sich gebe oder nicht, und wenn es eines giebt, ob es dann wirklich, wie Lange ganz apodictisch behauptet, „unfassbar" sei. Sagt doch Lange selbst: das Ding an sich sei „völlig problematisch", eine „Dichtung unseres Gemüthes", eine „nothwendige Folge unserer Organisation", ein „selbstgeschaffener Begriff". Nun denn! Was bloss problematisch ist, was wir bloss denken oder dichten, von dem wird sich doch wohl ausmachen lassen, ob es wahr oder falsch, ob es willkürlich oder nothwendig ist.

Lange hat in dieser Antwort zugegeben (ich frage jetzt nicht mit welchem Recht), dass die Naturwissenschaft ganz unabhängig

von der Philosophie leiste, was sie überhaupt leisten kann. Vielleicht, dass gerade desshalb auch die Philosophie, unabhängig von der Naturwissenschaft, leisten muss, was sie überhaupt zu leisten im Stande ist. Aber in Bezug auf jene Antwort handelt es sich um die Frage, ob Lange seine Geschichte des Materialismus als Philosoph oder als Naturforscher geschrieben hat und wenn als Philosoph, so ist jene Antwort, wie jedermann zugeben wird, jedenfalls eine unphilosophische. Dass er aber als Philosoph schrieb, ist klar. Denn sein „Zweck war kein geringerer, als zu einer definitiven Erledigung gewisser Cardinalpunkte in der Streitfrage des Materialismus anzuregen und da diese Punkte gerade den Gegensatz von Materialismus und Idealismus, Wissen und Dichten, Empirie und Transcendenz betreffen, so reicht der Gegenstand des Werkes wohl weiter, als der Titel andeutet" (1. Aufl. Vorrede p. 1). Was Lange selbst als Aufgabe der Philosophie betrachtet, ist aus Seite 106, 142, 290, 291 (2. Aufl. 2. Buch) zu ersehen. Ebenso ist sein Idealismus ausgesprochen auf Seite 76, 103, 147, 228, 236, 239.

Kommen wir jetzt wieder auf den Anfang zurück. „Mit dem Causalitätsbegriff, sagt er, könnten wir wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, dass jenseit derselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniss absolut verschlossen ist" (l. c. p. 49). Das können wir nicht mit dem Causalitätsbegriff, wenn, wie Lange von ihm behauptet, derselbe „im Gebiete der Erfahrung unbeschränkte Gültigkeit, aber jenseit derselben gar keine Bedeutung hat" (ibid. p. 45). Nur innerhalb der Erfahrung, aber nicht über dieselbe hinaus, hat er nach dieser Bestimmung Gültigkeit. Erfahrung ist aber nach Lange vor allem die Domäne der Naturwissenschaften. Also hat der Causalitätsbegriff nur für die Naturwissenschaft, nicht für die Philosophie, folglich auch nicht für das Ding an sich, Geltung. Denn „Naturwissenschaft reicht ein- für allemal nur so weit als die mechanisch-causale Erklärung der Dinge" (ibid. p. 277). Mechanisch-causal kann aber das „Ding an sich" nicht erklärt werden. Denn „die consequente Anwendung unserer Denkgesetze" führt uns nur

auf den „Begriff eines völlig problematischen Etwas" (p. 49). Die Naturwissenschaft erklärt aber nicht aus Begriffen, sondern aus materiellen Ursachen, und diese materielle Ursache darf nicht ein völlig problematisches Etwas sein. „Die strenge Durchführung des Causalitätsprincips unter Beseitigung aller unklaren Annahmen von Kräften, die aus blossen Begriffen abgeleitet werden" (eine solche unklare Annahme wird wohl auch der „Begriff eines völlig problematischen Etwas" sein), „muss für das gesammte Feld der Naturwissenschaft der leitende Gesichtspunkt bleiben" (ibid p. 272). Folglich kann ich mit dem Causalitätsbegriff wohl das ganze Gebiet der Erfahrung durchmessen, aber vermittelst desselben nie finden, „dass jenseit derselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniss absolut verschlossen ist". Es liegt nicht bloss in der Sache, sondern auch schon im Ausdruck ein Widerspruch. Wie kann ich von einem Gebiet jenseits der Erfahrung etwas wissen, wenn es „unserer Erkenntniss absolut verschlossen ist"? Wenn ich ja überhaupt nur weiss, dass es ist, so ist meine Unwissenheit nicht mehr eine absolute, sondern bloss eine relative. Ferner nimmt Lange jenes Gebiet oder das Ding an sich „als Ursache der Erscheinungen" an (2. Aufl. 2. Buch p. 49), folglich schreibt er ihm nicht bloss ein Sein, sondern auch eine Thätigkeit oder Wirksamkeit zu; und da nicht anzunehmen ist, dass die Mannigfaltigkeit unserer Empfindungen bloss aus uns, sondern wahrscheinlich aus der Mannigfaltigkeit der Dinge an sich oder deren Offenbarungsweise herrühre, so wird ihnen zugleich eine Qualität zugeschrieben; wir wissen also nicht bloss, dass sie sind, sondern auch, was sie sind. Nehmen wir nicht an, dass es in Wirklichkeit Dinge an sich giebt, so sind wir Berkeleyaner oder Fichteaner. Nehmen wir aber solche an, so kommen wir bloss durch einen Schluss zu dieser Annahme. Dieser Schluss jedoch von einer bloss subjectiven Empfindung zu einem ganz objectiven ausser und unabhängig von mir existirenden Ding an sich, ist offenbar viel gewagter als der von diesem Sein (Ding an sich) zu dessen Beschaffenheit. Denn wenn es überhaupt einmal ist, so wird es wohl auch irgendwie sein müssen. Es ist desshalb eine reine Selbsttäuschung zu glauben,

wir könnten zwar der Existenz eines Dinges gewiss sein, von dessen Beschaffenheit aber nicht die gringste Ahnung haben. Dies ist aber wirklich Kant's eigenste Meinung. Wollen wir nicht dem Berkeley'schen Idealismus verfallen, sagt er (Proleg. 140 ff.), so müssen wir ein Ding an sich annehmen; was es aber an sich seiner Qualität nach sein mag, davon wissen wir ganz und gar nichts (K. 258—266). Wir kennen also bloss das Ding, aber nicht seine Eigenschaften. Gerade umgekehrt, behauptet Lange; wir kennen bloss die Eigenschaften, aber nicht das Ding. „Ein Ding wird uns durch seine Eigenschaften bekannt; ein Subject durch seine Prädicate bestimmt. Das Ding ist aber in der That nur der ersehnte Ruhepunkt für unser Denken. Wir wissen nichts, als die Eigenschaften und ihr Zusammentreffen in einem Unbekannten, dessen Annahme eine Dichtung unseres Gemüthes ist" (2. Aufl. 2. Buch p. 214). Unter diesen Eigenschaften versteht Lange die Kraft und unter dem „Ding" als Unbekanntem, die Materie (ibid.).

Wir wollen diesen Gedanken hier nicht weiter verfolgen. Was wir in unserer Abhandlung über Lange*) und in diesem vorliegenden Tractat gegen das Ding an sich vorgebracht haben, wird genügen, zu zeigen, dass mit demselben als „Grenzbegriff" nicht alle Einwürfe sich erledigen lassen, wie Dr. Cohen meint (l. c. p. 252); und ebenso wenig können „wir uns dieser Anschauung, sofern sie eine nothwendige Folge unseres Verstandesgebrauches ist, ruhig hingeben", wie Lange fordert (2. Aufl. 2. Buch p. 50). Erst müssten wir uns auch überzeugen, dass das Ding an sich wirklich eine nothwendige Folge unseres Verstandesgebrauches ist. So lang aber das Ding an sich nichts anderes ist als der „Begriff eines völlig problematischen Etwas", scheint die Folge unseres Verstandesgebrauchs nicht so ganz absolut nothwendig zu sein.

*) „Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie". Berlin, C. Duncker, 1874.

§ 4.

*Raum und Zeit.**)

Raum und Zeit können nicht bloss „reine Formen der sinnlichen Anschauung“ (K. 92), sondern müssen auch Begriffe sein. Liessen sich Raum und Zeit bloss anschauen und nicht auch begrifflich vorstellen, so könnten sie bloss construirt, nicht aber theoretisch dargestellt werden. Was in Worten dargestellt werden kann und nicht bloss in Zeichen oder Figuren, das muss auch gedacht, d. h. durch Begriffe und nicht bloss durch Anschauungen erkannt werden können. Die Lehre, welche Kant von Raum und Zeit aufstellt, ist auf Begriffe gebaut und nicht bloss auf Anschauung. Seine neue Ansicht von diesen beiden Vorstellungen ist grammatisch und logisch und nicht bloss mathematisch und constructiv.

„Der Raum wird als eine unendlich gegebene Grösse vorgestellt“ (K. 76). „Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes“ (K. 75). Die Vorstellungen: Unendlich, Grösse, Einheit, Vielheit, Allheit sind Kategorien. Grösse ist die Kategorie der Quantität. Mit der Quantität ist aber auch zugleich die Qualität gegeben. Denn die Grösse ist nicht allenthalben dieselbe, sondern unendlich mannigfaltig. Wie wären sonst Zahlen und Figuren möglich? „Der Raum hat nur drei Abmessungen“ (K. 77), ist eine Bestimmung des Raumes der Qualität nach. Denn die Geometrie ist nach Kant diejenige Wissenschaft, welche „die Eigenschaften des Raumes bestimmt“ (ib. 76). Wenn nun weiter behauptet wird: „Die geometrischen Sätze sind insgesammt apodictisch, d. i. mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit verbunden“ (ib. 77) so ist das eine Bestimmung des Raumes nach der Kategorie der Modalität (K. 121). In dem Satze: „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zu Grunde

*) Siehe Anmerkung zu § 3.

liegenden Zeit möglich sei" (K. 82), sind nicht weniger als sämmtliche Kategorien der Quantität und Qualität enthalten, nach folgender Behauptung: „die Allheit (Totalität) ist nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet; die Einschränkung (Limitation) nichts anderes als Realität mit Negation verbunden" (K. 124, 126).

Giebt es auch synthetische Anschauungen a priori? In der ganzen Kritik ist nichts dergleichen zu finden; wohl aber synthetische Urtheile a priori. Gleichwohl behauptet Kant: „Der Satz, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, lasse sich aus einem allgemeinen Begriff nicht ableiten. Der Satz ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen" (K. 82). Der Satz ist also ein synthetisches Urtheil. „In allen Urtheilen aber wird das Verhältniss eines Subjects zu einem Prädicat gedacht" (K. 53). Hier handelt es sich also nicht um eine Verbindung von Anschauungen, sondern von Begriffen. Begriffe aber und deren Verbindung sind nicht Sache der Sinnlichkeit, sondern des Verstandes (K. 99). Die Zeit, d. h. die Verhältnisse der Zeit, ihre Bestimmungen (ebenso auch die des Raumes) werden also nicht bloss angeschaut, sondern auch gedacht.

Trotzdem wird behauptet: „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden" (K. 84). „Die Zeit ist kein discursiver, oder wie man ihn nennt, Allgemeinbegriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung" (ib. 82). Ganz dasselbe wird auch vom Raum ausgesagt. Was sind das nun für Begriffe: empirische und allgemeine? Wir haben bisher geglaubt, all unsere Erkenntniss stamme bloss aus zwei Grundquellen des Gemüthes, aus der Sinnlichkeit und aus dem Verstande (K. 68, 99). Erstere liefere nur Anschauungen, letztere nur Begriffe; und keines könne die Funktion des andern übernehmen. „Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken" (K. 100). Nun sind alle Kategorien Erzeugnisse des reinen Verstandes (K. 121). Mehr Begriffe, die auf Anschauungen Anwendung finden, giebt es nicht. „Denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen"

(K. ib.). Wie kann also noch von empirischen Begriffen die Rede sein, die von der Erfahrung abgezogen werden könnten? Die Erfahrung entsteht ja erst „durch Subsumtion der Anschauung unter einen Begriff" (P. 51, 57, 59). Von der Erfahrung einen Begriff abziehen, könnte also nach Kant nur heissen, die Erfahrung „als Product der Sinnlichkeit und des Verstandes" oder der Anschauungen und Kategorien in ihre beiden Hauptmomente auflösen, d. h. also, die Kategorien von den Anschauungen aussondern. Auf diese Weise bekomme ich aber nur reine Begriffe des Verstandes a priori, aber keine empirischen.

Ebenso unklar und zweideutig ist die andere Behauptung: „Die Zeit ist kein discursiver, oder Allgemeinbegriff". Entweder versteht man unter einem Allgemenbegriff die Kategorien oder eine neue Art ausser und neben den empirischen und reinen. Eine neue, von der genannten ganz verschiedene Art von Begriffen, müsste auch eine eigene Quelle oder ein besonderes Organ haben. Ein solches kennt aber Kant nicht (K. 68, 99, 121, 161). Also wäre dies eine grundlose Annahme. Versteht er aber unter diesem discursiven Begriff die Kategorie selbst, so ist nach obigem Beweis der Raum und die Zeit ebensowohl ein reiner Begriff, als eine Anschauung, da ohne die Vereinigung beider gar keine Erkenntniss möglich ist (K. 100).

Bisher glauben wir nun bewiesen zu haben, das Raum und Zeit nicht bloss reine Anschauungen sind, sondern dass, um ihre Verhältnisse zu bestimmen und überhaupt von ihnen etwas auszusagen und diese Aussage zu beweisen, Begriffe nothwendig sind. Denn wenn die Geometrie diejenige Wissenschaft ist, welche die Eigenschaften des Raumes bestimmt (K. 76), und Arithmetik diejenige, durch welche die Zeit bestimmt wird, und Mechanik diejenige, durch welche beide zugleich bestimmt werden; „alle mathematischen Sätze aber synthetische Urtheile a priori sind" (K. 57): so sind offenbar unsere Vorstellungen und Erkenntnisse nicht möglich bloss durch Anschauungen, sondern es gehören unbedingt auch Begriffe oder Kategorien dazu, durch welche sie mittelst der Anschauungen erkannt werden können.

Wir gehen noch weiter und behaupten: Wenn es schon unmöglich ist, Raum und Zeit sich bloss durch Anschauungen ohne

Begriffe vorzustellen, so ist es noch viel unwahrscheinlicher, sich dieselben als reine Anschauungen a priori vorstellen zu können. Es ist schon etwas Unnatürliches, und wie wir gezeigt, völlig Unmögliches, sich eine Sinnlichkeit ohne Sinnlichkeit vorzustellen, d. h. eine Sinnlichkeit, wobei wir 1) Alles absondern, was der Verstand sich dabei denkt, und hiervon 2) noch einmal Alles, was zur Empfindung gehört, „damit nichts als reine Anschauung übrig bleibe" (K. 73). Nun stelle sich einer dergleichen vor, wenn er im Stande ist, wobei weder etwas gedacht, noch etwas empfunden wird. Man darf bloss fragen, ob es Kant selbst gelungen sei, uns eine solche neue und unerhörte Vorstellung beizubringen. Hat er uns auf mathematischem Wege, durch Zahlen und Figuren, oder auf logischem durch Begriffe und Urtheile zu überzeugen gesucht? Wenn diese reine Anschauung a priori eine so grundwesentliche Eigenschaft unserer Natur ist und sogar alle Erfahrung von ihr abhängt oder erst möglich wird, warum muss sie dann überhaupt noch bewiesen werden! Wozu sine solche Anstrengung des Verstandes, wenn ich etwas dann erst erkenne in seiner wahren Gestalt, nachdem ich „Alles abgesondert, was der Verstand dabei denkt?" Wozu dieser grammatisch-logische Umweg, wenn ich mit meiner reinen Sinnlichkeit allein die Sache zu erschauen vermag?

Eine Sinnlichkeit, wobei alles, was zur Empfindung gehört, abgetrennt wird, ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauch keine Sinnlichkeit mehr. Es ist etwas so rein Geistiges, wie die Verstandesbegriffe selbst. Wenigstens weiss die Erfahrung von einer solchen Sinnlichkeit nichts; es ist also eine blosse Abstraction. Wollte man die Behauptung a priori, durch die Vernunft, beweisen, so müsste nach Kant diesem Vernunftbeweis eine Thatsache aus der Erfahrung entsprechen. Denn alle apriorische Erkenntniss hat nur objective Gültigkeit, wenn sie auf die Erfahrung angewendet wird. Auf die Erfahrung können aber diese beiden Anschauungsformen natürlich nicht angewendet werden, weil sie ja erst nach Aussonderung alles dessen, was zur Erfahrung gehört, gewonnen werden. Es wäre ein reines Gaukelspiel, wenn man, um diese Formen erstlich zu erkennen, von aller

Erfahrung abstrahiren und dann, um sie zu beweisen, mit derselben Erfahrung wieder verbinden müsste Wollte man aber a posteriori oder aus der Erfahrung einen Beweis dafür bringen, so müste man ein Beispiel constatiren, dass ein Mensch ohne alle Sinnesempfindung, also rein a priori zu der Anschauung von Raum und Zeit gelangt sei; dies ist aber nach Kant's eigenen Grundsätzen unmöglich, da es ja gar keinem Zweifel unterworfen sei, „dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange" und unser Vorstellungsvermögen erst zur Ausübung erweckt werden, dadurch, dass Gegenstände unsere Sinne rühren und unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen (K. 46).

Warum die Vorstellung von Raum und Zeit weder ein empirischer noch discursiver Begriff, sondern Anschauung sein soll, haben wir gehört. Aber warum soll denn diese Vorstellung nicht bloss Anschauung überhaupt, sondern eine reine, d. h. a priori vorhandene sein? Einfach desshalb, weil „die geometrischen Sätze insgesammt apodictisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit verbunden sind. Z. B. der Raum hat drei Abmessungen; dergleichen Sätze können nicht empirisch oder Erfahrungsurtheile sein, noch aus ihnen geschlossen werden" (K. 77). Warum? „Weil Erfahrung uns zwar lehrt, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne" (K. 48). „Wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheil wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnissquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori" (ibid.).

Was hier vom Raum und der Geometrie gilt, das gilt natürlich auch von der Zeit. „Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodictischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension; verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander (sowie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würden weder strenge Allgemeinheit noch apodoctische Gewissheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber: so muss es sein" (K. 82). So sind denn

Allgemeinheit und Nothwendigkeit die verführerische Voraussetzung, die ihn zur Annahme einer reinen Anschauung trieb. Es wiederholt sich hier derselbe Irrthum wie bei den Kategorien, die er gleichfalls nicht a priori erkannt haben würde, wenn er Allgemeinheit und Nothwendigkeit anderswo, als in dem reinen Verstand finden zu können geglaubt hätte. Wenn sich nun beweisen liesse, dass dieses Kriterium der Wahrheit (K. 48, 105) auch a posteri oder in der Erfahrung zu haben sei: dann fällt die ganze Aprioritätslehre nicht bloss in Bezug auf die Kategorien, sondern insbesondere in Hinsicht auf Raum und Zeit über den Haufen. In Bezug auf die Kategorien ist dies bereits geschehen und wird hier vorläufig auf das verwiesen, was in § 3 entwickelt worden. Im Anschluss an dasselbe soll hier das gleiche Thema auch in Bezug auf Raum und Zeit näher erörtert werden. *)

Die objective Gültigkeit unserer Urtheile hängt von der „Einheit des Gegenstandes" ab (P. 53). Nicht unsere Vorstellung, sagt Kant, sondern was dieser Vorstellung correspondirt, die Substanz, das Beharrliche in allem Wechsel der Erscheinung ist das Reale, sich Gleichbleibende, wovon die Ausnahmslosigkeit unserer Urtheile, d. h. die N o t h w e n d i g k e i t abhängt.

Die Accidentien sind nur die Offenbarungen der Substanz. Bleibt also die Substanz stets sich selbst gleich, und kann sich nichts in der Welt anders offenbaren, als es ist, so wird sie sich immer auf dieselbe Weise offenbaren müssen. Dann aber hängt die Gleichheit des Eindrucks nicht von reiner Sinnlichkeit, sondern von der Substanz ab.

Diese Substanz ist entweder nur ein Gedankending und dann wird sie zu einem blossen Denkmodus, also zu einem Accidenz oder sie ist in Wahrheit reine Substanz und dann muss sie etwas ausser und unabhängig von mir Existirendes sein. Wie soll ich mich aber davon überzeugen? Die beiden Kriterien der Wahrheit nützen mich hierin gar nichts. Denn wenn sie dem Gegenstande der Erfahrung nicht schon an sich zukommen, so sind sie bloss in mir, also rein subjectiv. Sollen sie nun objectiv werden dadurch, dass sie auf Erscheinungen angewendet werden,

*) Die vollständige Entwickelung dieses Gedankens erfolgt erst in § 9.

so müsste man auch einsehen, wie das möglich ist. Dadurch aber, dass eine Anschauung unter einen Begriff subsumirt wird, lässt sich nicht einsehen, wie sie desshalb nothwendig und allgemein werde. Was den Charakter der Nothwendigkeit nicht schon an sich trägt, ist zufällig. Nur das Apriorische hat diesen Charakter. Anschauung aber und Empfindung sind a posteriori; also sind sie rein zufällig. Wenn nun das Apriorische und Empirische abgesondert, jedes für sich gedacht werden kann, so können sie, scheint's auch unabhängig von einander sein. Wenn das nicht wäre, so wäre die Vernunftkritik nicht bloss eine reine Abstraction, der in Wirklichkeit nichts entspräche, sondern sie würde auch geradezu unmöglich gewesen sein. Denn sie hat es lediglich mit Erkenntnissen „unabhängig von aller Erfahrung" zu thun. Dass sie sich also mit einander verbinden, ist rein zufällig. Denn in den Anschauungen liegt Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht. In den Begriffen a priori aber sind sie schon an sich enthalten, ehe sie in Verbindung mit den Anschauungen treten. Also ist die Erfahrung gar nicht nothwendig. Die Nothwendigkeit müsste denn nur im Act der Subsumtion liegen, d. h. die Verbindung der Begriffe mit den Anschauungen müsste ausnahmslos gar nicht anders weder sein noch gedacht werden können. Wenn das richtig ist, so ist auch die Unterscheidung in a priori und a posteriori, in Anschauungen mit dem Character der Zufälligkeit und in Kategorien mit dem der Nothwendigkeit gar nicht möglich. Damit fällt auch die Behauptung, dass Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur apriorischen Erkenntnissen zukomme.

Eine Kategorie ist eine blosse Denkfunktion, wodurch uns kein Gegenstand gegeben wird (K. 261). Wenn nun Allgemeinheit und Nothwendigkeit bloss den reinen Begriffen und den reinen Anschauungen zukommen, so werden sie einerseits bloss gedacht, andererseits bloss geschaut. Aber diese reine Anschauung ist eben keine empirische und nur durch diese werden Gegenstände gegeben. Sie finden also, selbst wenn sie a priori gedacht und geschaut werden müssen, immer noch keine Anwendung auf die Erfahrung; sie bleiben rein subjectiv und haben somit eine Existenz bloss im Denken, nicht aber im äussern, von uns unab-

hängigen Sein. Wir können also Kant wohl zugeben, dass nur das wahr sei, was allgemein und nothwendig ist; aber dann darf die Wahrheit nicht definirt werden, als Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit äussern Gegenständen, sondern bloss als Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit sich selbst. Dies ist aber der ausgesprochendste Idealismus.

Durch diese beide Kriterien ist also für die Wahrheit oder objective Gültigkeit und überhaupt für die Erfahrung gar nichts gethan. „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit", behauptet Kant. Allein wir können nie erfahren, weder dass die Dinge an sich, realiter und unabhängig von uns, existiren, noch dass sie es sind, wodurch wir Eindrücke empfangen, dass all diese empfangenen Eindrücke oder alles Empirische bloss zufällig sei und nur die apriorischen Erkenntnisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen und all dies bloss desshalb nicht, weil Erfahrung nur dann als solche von Kant betrachtet wird, wenn sich apriorische Begriffe mit aposteriorischen Anschauungen verbunden haben. Erst nach dem Act der Verknüpfung oder Subsumtion ist nach Kant Erfahrung vorhanden. Folglich ist erfahrungsgemäss nicht auszumachen, woher wir die Anschauung haben, ob aus uns selbst oder von Gegenständen ausser uns; und ebensowenig ist es möglich, wenn objective Gültigkeit oder Wahrheit nur in der Erfahrung sein soll, mit Gewissheit zu behaupten, ob Allgemeinheit und Nothwendigkeit a priori oder von den Dingen an sich a posteriori oder aus beiden zugleich herstammen.

Die einzige Frage: Ist Erfahrung nothwendig oder bloss zufällig, müsste Kant nicht weniger aus seinem Aprioritätsschlummer aufgerüttelt haben, als der Hume'sche Skepticismus aus dem dogmatischen. Denn ist sie nothwendig, so ist sie auch allgemein; dann sind Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht mehr bloss „sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori," sondern eben so sichere a posteriori. Ist sie zufällig und versteht man unter zufällig, im Gegensatz zu nothwendig, das, was sein oder auch nicht sein kann, so ist es möglich, dass es gar keine Erfahrung giebt. Dann wäre die ganze Vernunftkritik in Frage gestellt, weil alle apriorischen Erkenntnisse erst objec-

tive Gültigkeit erhalten bei ihrer Anwendung auf Erfahrung (K. 181).

Was heisst: Durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben (K. 68)? „Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen" (K. 181). Das also ist die Antwort auf das grosse Räthsel, wie wir mit der realen Aussenwelt in Contact kommen und worauf die grosse Frage, wie Erfahrung möglich sei, beruht! Und dies soll noch sogar von der unmittelbaren Darstellung in der Anschauung gelten? „Einen Gegenstand geben heisst, dessen Vorstellung auf Erfahrung beziehen". Was soll nun das heissen? Eine Vorstellung auf die Erfahrung beziehen setzt voraus, dass ich die Vorstellung von dem Gegenstande vor der Erfahrung schon habe; ich müsste also den Gegenstand a priori erkennen. Nun kann ich aber zufolge der Vernunftkritik nur die Erkenntnissformen (Raum und Zeit und die Kategorien), nicht aber die ihnen entsprechende Materie oder die Gegenstände derselben erkennen. Denn erstens werden durch die Kategorien Gegenstände bloss gedacht, „in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloss mit Vorstellungen gespielt" (K. 181); zweitens werden durch Raum und Zeit auch keine Gegenstände unmittelbar gegeben. Denn „ihre Vorstellung ist ein blosses Schema", bloss die Form der Sinnlichkeit, unter welcher Anschauung erst möglich werden soll. Diese Form ist nicht selbst das Zeitliche, Empirische oder Reale ausser unserer Subjectivität. „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren"; sie ist desshalb „selbst unwandelbar und bleibend" (K. 173). Auch würde Raum und Zeit ohne alle objective Gültigkeit sein, wenn sie nicht selbst erst auf Erfahrung angewendet würden (K. 181). „Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung

nicht gezeigt würde" (ibid.). So sind denn weder die Kategorien noch Raum und Zeit an sich schon hinreichend zur Erfahrung. Sie machen zusammen bloss die „Form" aus, d. h. „dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann" (K. 72). *) „Dasjenige aber, welches in der Erscheinung der Empfindung correspondirt, ist die Materie desselben" (ib. 71). Da nun „alles Denken sich zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen muss, weil uns auf andere Weise gar kein Gegenstand gegeben werden kann" (K. 71): so macht erst die Vereinigung beider, nämlich der Form und der Materie, der Kategorien und der Empfindungen die Erfahrung aus (K. 99, 161). Was soll nun der Satz heissen: „Ein Gegenstand geben heisst — dessen Vorstellung auf Erfahrung beziehen"? Erfahrung ist das Product der Sinnlichkeit und des Verstandes (P. 53); und mehr als diese zwei Grundquellen des Gemüths, aus denen unsere Erkenntniss entspringt, giebt es nicht (K. 99). Wo soll ich nun die Vorstellung des Gegenstandes her haben, um sie auf Erfahrung zu beziehen, da ausser den apriorischen und aposteriorischen Erkenntnissen keine andern denkbar sind?

Die Zeit, wie wir gehört haben, und natürlich auch der Raum sind „unwandelbar und bleibend". Die Zeit verläuft nicht, „sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren". „Man kann in Ansehung der Erscheinung überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann" (K. 81). Das Gleiche wird auch vom Raum behauptet. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleichwohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden" (K. 75). Raum und Zeit und nebst ihnen die Kategorien machen also nicht die Erfahrung; sie tragen gar nichts zur Erkenntniss oder zur Wahrnehmung des „Wandelbaren" bei. Sie wären, auch wenn es keine Erscheinung, keine Materie, nichts Empirisches gäbe. Nur wenn dieses gegeben wird, muss es unter den Formen von Raum und Zeit zu unserm Bewusstsein gelangen. Aber

*) Vergl. § 1. p. 23.

wie es uns gegeben wird, auf welchem Wege und durch welche Mittel bleibt uns gänzlich unbekannt. Angenommen, es sei alles richtig, was Kant von Raum und Zeit, von den Kategorien und Ideen behauptet, so gewährt uns dennoch die Kritik eine höchst unvollständige und fragmentarische Einsicht in unser Erkenntnissvermögen, indem die beiden Hauptfactoren, auf denen zuletzt doch alle Wahrheit, Realität und objective Gültigkeit beruht, völlig unbekannt bleiben, nämlich: unser sinnliches Wahrnehmungsvermögen, das bloss receptiv ist (K. 71, 99) und daher warten muss, bis ein „Körper ausser uns seinen Einfluss auf dasselbe ausübt" (P. 40); und eben diese genannten Gegenstände selbst, die unsere Sinnlichkeit afficiren. Beide hat Kant vollständig vernachlässigt und doch müssten, wenn wirklich alle Wahrheit und Erkenntniss auf Verstand und Sinnlichkeit beruht (P. 141) und selbst den realen Objecten ausser uns eine Wirksamkeit auf unser Vorstellungsvermögen zugeschrieben wird, beide gleich sehr untersucht und erkannt sein, widrigenfalls, wenn wir von letztern gar nichts wissen, wie es denn in der That der Fall ist, man dem apriorischen Erkenntnissvermögen Fähigkeiten und Functionen zuschreiben kann, die in Wirklichkeit entweder ganz oder zum Theil bloss dem aposteriorischen zukommen.

Wie muss sich Kant die Zeit vorgestellt haben, wenn er behaupten kann: dass sie unwandelbar und bleibend sei und nur das Wandelbare sich in ihr verlaufe. Sonach wäre die Zeit selbst nicht als Bewegung oder Veränderung vorstellbar, sondern als etwas Beständiges, stets sich gleich Bleibendes, Unveränderliches. Dennoch behauptet Kant kurz darauf, sie sei eine „extensive Grösse" und versteht darunter eine solche, „in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht" (K. 187). „Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkt alle Theile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Ebenso ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun

endlich eine bestimmte Zeitgrösse erzeugt wird" (K. 187). Hier wird also die Zeit als eine Succession und Aufeinanderfolge als Bewegung betrachtet. Das Dasein des Wandelbaren verläuft sich also nicht bloss darin, sondern sie verläuft auch selbst. Und wenn sie das nicht thäte, was wäre dann der Verlauf des Wandelbaren selbst? Wenn die Zeit unwandelbar ist, woher weiss ich dann, dass die Dinge in ihr wandelbar sind, dass verschiedene ungleichartige Zustände an ihnen aufeinander folgen, dass also eine Succession stattfindet, die doch eine Zeitbestimmung ist? Wenn diese Zeitbestimmung erst an die Dinge herankommt dadurch, dass sie in diese subjective Form eingehen, so kann ich nicht behaupten, dass sie wandelbar seien, dass sie in der Zeit verlaufen, weil ich ihnen, sobald sie in diese subjective Form der Zeit eingehen, sofort auch den Stempel der Zeit, also des Unwandelbaren und Bleibenden aufdrücke. Die Zeit ist für die Dinge eine Art von Medusenhaupt, wo jene, sobald sie in die Nähe dieser starren Schreckensgestalt kommen, versteinern.

Doch Kant giebt ja andererseits wieder eine Succession der Zeit zu. „Wir stellen uns die Zeitfolge durch eine in's Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit" (K. 83). Damit hat Kant gesagt, dass man die Zeit durch den Raum anschaue. Denn eine Linie gehört in die Geometrie. Und Geometrie ist diejenige Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes bestimmt (K. 76). Wenn ich mir nun keine Linie denken kann, als indem ich Punkt an Punkt reihe, also successiv zu Werke gehe, so kann ich mir ebenfalls den Raum nicht vorstellen ohne Zeit. Beide sogenannten reinen Anschauungen kann ich mir nicht denken ohne empirische. Denn wie komme oder kam ich sonst zu jenen Punkten und Linien wenn das blosse Denken, ohne Anwendung auf sinnlich-empirische Anschauung, nichts als blosses „Spiel mit Vorstellungen" (K. 181) oder ein „leeres Hirngespinnst" ist (ibid. 182); und wenn „gar kein Zweifel darüber existiren kann, dass all unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfängt" (K. 46)?

Die Zeit, selbst wenn sie eine reine Anschauung a priori wäre, müsste doch mindestens Eine Vorstellung sein. Was ist das für eine Vorstellung? Wie hat sie Kant zu erklären gesucht? Er hat das empirische Bild einer in's Unendliche sich erstreckenden geraden Linie gebraucht. Er hat also die apriorische Anschauung durch Succession zu erklären gesucht. Eine einzige Vorstellung giebt aber keine Succession. Die Zeit muss also unter dem Bilde von mehreren Vorstellungen angeschaut werden. Wenn ich nun diese Vorstellungen a priori habe, warum correspondiren dann diese Vorstellungen mit der Erfahrung? Habe ich denn die Welt zweimal: a priori und a posteriori? Woher weiss ich aber dann, dass beide miteinander übereinstimmen? Stimmen sie nicht überein, so kann man nicht sagen, welche die richtige sei, ob der Fehler in der apriorischen oder in der aposteriorischen liege; stimmen sie aber miteinander überein und zwar vollständig, so ist eine überflüssig. Denn diese vollständig harmonische Uebereinstimmung erfolgt aus der Vollständigkeit jeder an sich. Denn eine Harmonie ist nicht etwa die Ergänzung verschiedener Mangelhaftigkeiten, die jedem einzeln in seiner Besonderheit ankleben. Zwei Unvollkommene geben kein Vollkommenes.

Ferner ist jede Vorstellung die Vorstellung von Etwas und das ist das wirkliche Sein. Selbst willkürliche Vorstellungen beruhen auf Wirklichkeit. Ein geflügeltes Pferd kommt freilich in Wirklichkeit nicht vor; aber Pferd und Flügel sind der Wirklichkeit entnommen. Nicht anders verhält es sich mit dem Zeitbegriff. Es ist unmöglich, sich dieselbe ohne Succession, ohne Bewegung, mithin ohne Sinnlichkeit vorzustellen. Nur durch Succession kommen wir zu der Vorstellung Zeit. Wenn nicht Vorstellungen aufeinander folgten, so wäre die Zeit als Anschauung a priori ein Vorgang, in dem nichts vorginge, also eine leere Zeit, d. h. keine Zeit. Wenn dann diesen Vorstellungen nichts entspräche, so wären es leere Vorstellungen, d. h. keine Vorstellungen. Mit einem Wort: Noch kein Mensch war im Stande, selbst bei der vorgeblich höchsten und gnadenreichsten Inspiration andere Vorstellungen zu produciren als solche, die der Natur der Dinge oder dem Wesen des Menschen entsprechen. Sogar das

Abstracteste und Geistigste, die Gottheit oder die Seele sind mit lauter Bestimmungen umkleidet, die der Natur oder dem Menschen abstrahirt sind. Unsere apriorischen Vorstellungen können also nichts anderes sein, als Verbindungen von Abstractionen aus der Wirklichkeit.

Wenn unsere Vorstellungen a priori aufeinander folgen (und das müssen sie, wenn „Simultaneität und Succession die einzigen Verhältnisse in der Zeit sind" K. 81, 203, 207), so ist die Zeit etwas an sich Seiendes, etwas Wirkliches. Denn es findet eine Aufeinanderfolge a priori statt, d. h. es ist eine Succession der Vorstellungen da, ehe die reine Anschauung (Zeit) noch auf Gegenstände der Erfahrung angewendet wird. Selbst also zugegeben, dass sie „keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung" sei, so ist sie doch eine dem Subject anhängende Bestimmung und zwar an dem Subjecte selbst noch etwas für sich Existirendes. Das giebt auch Kant zum Theil zu, will aber die Folgerungen nicht daraus ziehen. „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung; sie hat also subjective Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. h. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meine Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich, nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen" (K. 86). Der letzte Satz implicirt schon die Objectivität der Zeit. Nur müssen wir unterscheiden zwischen der sozusagen eigenen und fremden Objectivität oder zwischen der subjectiven und objectiven Objectivität. Unter der ersteren müssen wir diejenige verstehen, die sich bloss auf uns selbst, unter der andern aber die, welche sich auf Naturobjecte, also auf Dinge ausser uns bezieht. Wenn die Zeit „als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen" ist, so bin ich hier 1. selbst als Object betrachtet und 2. ist die Vorstellungsart als etwas von mir, dem Vorstellenden, Unterschiedenes aufgefasst, nämlich als eine Vorstellung, worüber als objectiv Vorhandenem und Wirklichem Betrachtungen angestellt werden. Da nun die ganze Erscheinungswelt bloss in meinen Vorstellungen existirt und was ich also von denselben behaupte oder ihnen zuschreibe, bloss von meinen eigenen Vorstellungen behaupte, so ist zwischen

einer Vorstellung, die sich auf die Erfahrung, und einer, die sich auf mich selbst oder auf die Zeit als *Vorstellung* bezieht (und beide sind ja nichts anderes), gar kein Unterschied; und jene objectiven Vorstellungen sind also ebenso subjectiv als die der Zeit, und die der Zeit ebenso objectiv als die der Erfahrung. Ueberdies enthält der Ausdruck und der Sinn „Vorstellungsart“ schon eine Zeitbestimmung, nämlich die des *Zugleichseins*. Denn die zeitliche Auffassung der Dinge, meint Kant, sei nur *Eine* der möglich denkbaren oder verschiedenen Anschauungsweisen. Es ist bloss *unsere* Auffassungsweise, während zugleich andere Wesen denkbar sind, welche „ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnten“ (K. 86). Aber selbst diese Eine sinnliche oder *menschliche* Vorstellungsart implicirt schon die Zeit oder die gänzliche Aufhebung derselben. Denn wenn die Zeit die „Form der inneren Anschauung“ ist, so besteht diese Anschauung entweder aus einer Vielheit von einzelnen Vorstellungen, die nebeneinander d. h. zugleich sind oder die aufeinander folgen. In dem einen Fall haben wir Simultaneität, in dem andern Succession, also in jedem Fall eine Zeitbestimmung; oder aber diese Anschauung ist nur eine Einzige, unveränderliche, gleichsam eine gefrorene oder starrgewordene Vorstellung. Dann fallen beide Zeitbestimmungen, das Nacheinander und das Zugleichsein, weg. Simultaneität und Succession sind aber die einzigen Verhältnisse der Zeit (K. 203). Also fiele die Zeit selbst weg. Dass die eine, die Succession wegfiele, leuchtet von selbst ein. Denn ein Einziges macht keine Aufeinanderfolge möglich. Aber auch das Zugleichsein würde aufhören. Denn unter „Zugleich“ versteht Kant selbst die Existenz *Mehrerer* „zu einer und derselben Zeit“ (K. 81).

Diesen Einwurf lässt aber Kant nicht gelten. Er sucht sich demselben auf eine ziemlich spitzfindige Art zu entwinden. „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heisst nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes bewusst“ (K. 86); wir sind uns ihrer als aufeinanderfolgend bewusst; oder indem eine geht und eine andere folgt, erinnere ich mich bei der gegenwärtigen an die vergangene. Die Continuität des Bewusstseins oder das

Wissen um sich als desselbigen in allen Momenten, das identische Selbstbewusstsein ist also das Zeitbewusstsein. Meint aber Kant dies nicht, sondern versteht er unter dem Satz: ich bin mir der Aufeinanderfolge meiner Vorstellungen als in einer Zeitfolge bewusst, ich bin mir einer Succession durch die andere bewusst, so ist das bloss eine Tautologie. Denn er würde damit sagen: Zuerst habe ich die Vorstellung der Zeit und erst vermittelst dieser die Form oder Fähigkeit, die Aufeinanderfolge meiner Vorstellungen als aufeinanderfolgend zum Bewusstsein zu bringen. Das ist auch wirklich seine Meinung. „Sie (nämlich die Zeit) hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr“ (K. 86). Die Zeit ist sonach nicht die Succession unserer Vorstellungen selbst und deren Bewusstsein, sondern eine fixe, todte Anschauung oder Vorstellung, in welcher und durch welche erst die übrigen Vorstellungen in ihrer Aufeinanderfolge möglich sind. Nur so ist es zu begreifen, wie es möglich war zu behaupten: „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren;“ „sie ist selbst unwandelbar und bleibend“ (K. 173). „Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich war“ (K. 203). „Eine Folge nacheinander“ ist also ganz verschieden von der „Zeit selbst“. *)

§. 5.

Substanz und Accidenz.

„Nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert“ (K. 206). „Bloss diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinungen die Kategorie der Substanz anwenden“ (ibid. 204). Diese Beharrlichkeit ist aber dessenungeachtet weiter nichts, als

*) Vgl. v. Hartmanns „Ding an sich und seine Beschaffenheit“. Berlin, C. Duncker 1871. p. 99 ff. Ueberhaupt sei diese sehr eingehende und scharfsinnige Abhandlung zur Vergleichung und Ergänzung unseres Tractes aufs wärmste empfohlen.

die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen (ibid. 205). Substanz ist also bloss eine Vorstellungsweise der Erscheinung. „Dinge in der Erscheinung" oder bloss Erscheinung ist ganz dasselbe. Denn wir kennen nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich selbst. Ist nun Beharrlichkeit nur die Art, Erscheinungen uns vorzustellen und ist das Beharrliche die Substanz selbst, so ist die Substanz schlechterdings nichts anderes als unsere subjective Auffassungsweise, also nichts Objectives, kein realiter ausser uns existirendes Wesen, das **objectiv** den Erscheinungen zu Grunde läge, nicht das Ding an sich, der theilweise Träger der Erscheinung, sondern bloss das, was **subjectiv** den Erscheinungen zu Grunde liegt, unsere eigene Organisation, mit einem Wort: die reine oder apriorische Sinnlichkeit selbst.

„Bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert" (K. 201). So lautet nach Kant das Grundgesetz von der Beharrlichkeit der Substanz. Alle Welt und insbesondere die Naturwissenschaft verstände hier unter Substanz die Materie, d. h. eine in Wirklichkeit ausser und unabhängig von uns existirende Masse. Kant selbst giebt sich in der Anführung eines Beispiels den Anschein, als ob er dasselbe darunter verstehe, indem er auf die Frage, wieviel der Rauch wiege, einen Philosophen antworten lässt: „Ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus, dass selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide" (K. 204). Hier ist offenbar von der „Materie", die im Feuer nicht vergehen soll in dem Sinne die Rede, in welchem sie von der Naturwissenschaft und dem „gemeinen Verstand" überhaupt genommen wird. „Ich finde, dass zu allen Zeiten nicht bloss der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinung vorausgesetzt haben und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur dass der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter aus-

drückt, indem er sagt: Bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz und nur die Accidenzen wechseln" (K. 204).

Wie sehr muss man sich aber erstaunen, wenn man nun bei näherer Betrachtung und Ausführung dieses Begriffes hört: dass diese Substanz, dieses Beharrliche, dieses Substrat, dieses Reale in allen Erscheinungen bloss die Zeit selbst ist, und zwar die Zeit als „subjective Bedingung, unter der alle Anschauung in uns stattfinden könne" (K. 83).

„Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher als Substrat (als beharrliche Form der inneren Anschauung) das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann" (K. 202). Die Zeit selbst ist also das Substrat und dieses Substrat die beharrliche Form der inneren Anschauung. Dies stimmt vollständig mit dem Lehrbegriff der Zeit in der transcendentalen Aesthetik überein. „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes" (K. 83). „Sie bestimmt das Verhältniss der Vorstellungen in unseren inneren Zuständen" (ib.). Wenn sie aber die Form des inneren Sinnes ist, dann ist sie nicht „eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung." Denn wenn sie das wäre, könnte sie „nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können". Folglich ist das „Substrat als beharrliche Form" nicht etwas Objectives, sondern bloss eine „subjective Bedingung". Lässt sich nun weiter zeigen, dass unter diesem Substrat die Substanz selbst verstanden wird, so ist diese Substanz nichts anderes, als eben jene „subjective Bedingung."

„Die Zeit also, fährt Kant weiter, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht, weil sie Dasjenige ist, in welchem das Nacheinander oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können." Hier wollen wir sofort zweierlei näher in's Auge fassen; 1) dass die Zeit bei allem Wechsel der Erscheinung

„bleibt und nicht wechselt;“ und 2) dass Nacheinander und Zugleichsein nur „Bestimmungen“ der Zeit sind. Was den ersten Punkt betrifft, so haben wir in dem sogenannten Schematismus einen Commentar für diese sonderbare Behauptung, dass die Zeit etwas Bleibendes und folglich keinem Wechsel unterworfen sei. „Die Zeit, heisst es dort, verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren.“ Die Zeit also, die selbst „unwandelbar und bleibend“ (K. 173) ist, kann nichts anderes sein, als jene „subjective Bedingung“ (K. 83), von der wir bereits gesprochen haben und welche ihre weitere Erklärung in den Worten findet: „Man kann in Ansehung der Erscheinung überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann“ (K. 81). Hier wird also zwischen Erscheinung und der subjectiven Bedingung strenge unterschieden. Denn „die Zeit ist a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinung möglich“ (ib. 81). Das Dasein der Erscheinung kann aber nicht a priori erkannt werden (K. 199). Also verhalten sich die Erscheinungen zu der „subjectiven Bedingung“, wie a priori zu a posteriori, wie Erfahrung mit dem Charakter der Zufälligkeit zur Vernunfterkenntniss mit dem Charakter der Nothwendigkeit. Diese Distinction ist von grosser Wichtigkeit, weil Kant dadurch in den Widerspruch einer zweifachen Zeitbestimmung geräth, nämlich einer empirischen und transcentalen, einer apriorischen und aposteriorischen, wie wir unten sogleich nachweisen werden.

In Bezug auf den zweiten Punkt nun, dass Nacheinander und Zugleichsein Bestimmungen der Zeit seien, müssen wir vorerst fragen, was er unter Bestimmung verstehe. Im Ganzen genommen ist eine Bestimmung nichts anderes als „ein Modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt“. Nun haben wir oben gehört, dass die Zeit selbst „unwandelbar und bleibend und eine beharrliche Form“ sei. Also sind Nacheinander und Zugleichsein blosse Modi der Zeit. Das stimmt mit dem Satz: „Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse der Zeit“ (K. 203). Es widerspricht aber wieder vollständig anderen Bestimmungen, z. B. „die drei Modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein“ (K. 198). „Es ist nur Eine Zeit, in welcher alle ver-

schiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen" (K. 207). In der letzten Behauptung wird nur Eine Zeitbestimmung angenommen, nämlich Succession; in der vorhergehenden wird aber sogar noch von einer dritten gesprochen, von der Beharrlichkeit. Dies widerspricht nur in dem Fall nicht, wenn die Beharrlichkeit als Substanz, welche dann eben die bekannte „subjective Bedingung" ist, aufgefasst wird. „Denn bloss diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinungen die Kategorie der Substanz anwenden". (K. 204). (Verstände Kant diesen Satz objectiv, so schriebe er der Materie ausser uns eine Kategorie zu, während doch die ganze Kritik darauf ausgeht, zu zeigen, dass sämmtliche Kategorien lediglich apriorische Formen sind, die nur im Verstand existiren. Und wären sie nicht a priori, so könnten sie bloss noch a posteriori oder aus der Erfahrung geschöpft sein; aber dann fehlte ihnen auch das Kriterium der Wahrheit, nämlich Allgemeinheit und Nothwendigkeit (K. 48), „welche das sicherste Kennzeichen einer Erkenntniss a priori abgeben". „Alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen" (K. 203). Bestimmung ist folglich nur die Existenzweise der Substanz, d. h. ihre Accidenzen. „Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Arten derselben zu existiren, heissen Accidenzen. Diese sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen" (205). Wenn nun die Accidenzen etwas Reales sind, d. h. ein Sein der Substanz ausdrücken (denn „Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken"), ist dann ein Accidenz etwas bloss Zufälliges oder etwas Nothwendiges? Machen sie das Veränderliche an der Substanz aus oder das Beharrliche? Und wenn die Substanz etwas Beharrliches ist, wie kann es dann an ihr noch etwas Veränderliches, als zu ihrem Wesen gehörend, geben? Schreibt man den Accidenzen Zufälligkeit zu, so kann die Substanz auch ohne Accidenzen gedacht werden; denn zufällig ist, was sein und auch nicht sein kann. Da aber die Accidenzen der Substanz nur die „Arten derselben zu existiren" sind, so könnte möglicherweise die

Substanz gar nicht existiren. Schreibt man ihnen aber die Nothwendigkeit zu, dann sind sie dasselbe, was die Substanz. Denn nothwendig ist, was gar nicht anders sein kann. Nun ist die Beharrlichkeit an der Substanz etwas Nothwendiges; sie ist allein das, was die Substanz zur Substanz macht. Kommt nun das Gleiche auch den Accidenzen zu, so sind sie von der Substanz gar nicht mehr zu unterscheiden. Folglich sind sie, was die Substanz u. s. w.

„Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beimischt (z. B. der Bewegung als einem Accidenz der Materie) so nennt man dieses Dasein die Inhärenz, zum Unterschied vom Dasein der Substanz, die man Subsistenz nennt". Genauer und richtiger aber, sagt Kant, sei es, „wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet." Dergleichen positive Bestimmungen der Art des Daseins einer Substanz wären also auf unsern obigen Satz angewendet, das Nacheinander und Zugleichsein desjenigen, was in allem Wechsel der Erscheinung „bleibt und nicht wechselt". Zugleich und Nacheinander sind hiernach Inhärenzen der Subsistenz Zeit, als subjectiver Bedingung. Denn die Zeit als subjective Bedingung, als blosse Form der Sinnlichkeit, ist von Kant mit allen Eigenschaften der Substanz ausgestattet. Sie ist das Beharrliche, das Bleibende, das Unwandelbare, etwas das nicht verläuft, das Substrat aller Erscheinungen, mit einem Wort Substanz. Dieses kann noch durch folgende Aeusserungen bestätigt werden: „Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz, an welcher Alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit im Verhältniss alle Zeitverhältnisse der Erscheinung allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, das ist das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt" (K. 202). Unter diesen „Zeitverhältnissen", die nur in Bezug auf die Beharrlichkeit bestimmt werden können, sind eben jene Erscheinungen gemeint, die in der Zeit verlaufen, und die Beharrlichkeit, womit im Verhältniss jener Fluss des Wandelbaren erkannt und abgemessen wird, ist

„die Zeit, die sich nicht verläuft" (K. 173), da sie „unwandelbar und bleibend" ist (ibid.). Hätten wir nicht eine solche bestimmte, unwandelbare „Form der sinnlichen Anschauung", so gäbe es gar keinen Maassstab, die Succession der mannigfaltigen Erscheinungen daran zu bestimmen. „Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinungen ist jederzeit succesiv und also immer wechselnd; wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei, oder nacheinander folge, wo an ihr nicht etwas zu Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts als soviel Arten, Modi der Zeit, sind, wie das Beharrliche existirte" (K. 203). Dieses Citat muss unsere Behauptung unwidersprechlich beweisen und bestätigen. Fügen wir noch Folgendes hinzu: „Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich. — Das Beharrliche ist das Substrat der empirischen Vorstellungen der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinung in der Zeit" (ibid. 203).

Die Summe all dieser Erläuterungen ist: die Zeit als das Bleibende, Unwandelbare, als Substrat aller Erscheinungen, ist Substanz. Als solche aber ist sie bloss eine subjective Bedingung oder die „formale Bedingung a priori aller Erscheinung überhaupt" (K. 84). Sie gehört zur reinen Sinnlichkeit als ein Theil unseres Erkenntnissvermögens. Wie sie nun als Theil Substanz sein kann, während das ganze Ich keine sein soll, ist freilich unbegreiflich. Gleichwohl verhält es sich in der That so. „Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception und selbst bloss ein Gedanke, bezeichnet als ein blosses Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz, von

der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat. Dagegen der Begriff einer Materie als Substanz, der Begriff des Beweglichen im Raume ist". Von dieser Materie als Substanz kann die Beharrlichkeit bewiesen werden. „Der Gedanke Ich dagegen ist gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung. Aus ihm kann also auch gar nichts, folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden". Bd. V p. 406 Ausg. v. Rosenkranz. Wie aber die Materie, „die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellung in uns ist" (K. 690), dessenungeachtet, sogar als blosse Vorstellungsart, Substanz sein soll, und das Ich als Träger dieser Vorstellungsart, „als Subject aller Prädicate" nicht, ist ganz unbegreiflich. „Was Materie für ein Ding an sich selbst sei (cfr. K. 689), ist uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erscheinung, dieweil sie als etwas Aeusserliches vorgestellt wird, beobachtet werden" (K. 694). Bloss weil sie als etwas Aeusserliches vorgestellt wird!? Wie stelle ich mir denn etwas als äusserlich vor? „Vermittelst des äusseren Sinnes, einer Eigenschaft unseres Gemüths, stellen wir uns Gegenstände als ausser uns vor" (K. 74). Der äussere Sinn, als Eigenschaft des Gemüths, ist aber etwas rein Innerliches, da ja keine Vorstellung ausser uns existirt. Denn „unter den Vorstellungen der Materie und körperlichen Dinge verstehen wir lediglich Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso, wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken beruht" (K. 699). Dieses rein innerlichen Vorgangs wegen also soll ich der Materie Beharrlichkeit zuschreiben, „dieweil sie als etwas Aeusserliches vorgestellt wird" und dem Ich keine, obgleich jene Vorstellung von der Materie, als „Erscheinung d. i. als blosse Vorstellungsart, jederzeit nur in uns ist" „und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso, wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken beruht"? Von der Materie an sich weiss ich nichts. Wie kann ich ihr nun als Erscheinung Beharrlichkeit zuschreiben und dem Ich nicht, da doch

die Erscheinung das Product zweier Factoren: der Vernunft und der Materie ist? Der Materie als Erscheinung Substanzialität und Beharrlichkeit zuschreiben, bloss weil sie äusserlich vorgestellt wird, ist offenbar eine schwache und nichtige Behauptung. Und nicht weniger unbedeutend ist, was darauf folgt. „Da ich aber, wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meiner Vergleichung habe, als wiederum Mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Object zukommen, unterschiebe und voraussetze, was man zu wissen verlangte.“ Alle Beantwortungen sind tautologisch, weil das Ich bei allem Wechsel seiner Vorstellungen als Correlat immer nur sich selbst zur Vergleichung hat! Allein auch die Vorstellungen von äusserlichen Dingen können nur mit sich selbst verglichen werden. Oder womit könnte ich z. B. die Vorstellung von der Materie vergleichen? Mit der Materie an sich jedenfalls nicht, da sie „als Ding an sich uns gänzlich unbekannt ist“; mit dem Ich gleichfalls nicht, da es „selbst bloss ein Gedanke bezeichnet“ und ein „Ding von unbestimmter Bedeutung ist“. Also können auch die Vorstellungen von äusserlichen Dingen nur mit sich selbst verglichen werden und folglich ist jede Beantwortung in dieser Hinsicht ebenfalls nur tautologisch.

„Vergleichen wir das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibeln, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zu Grunde liegt, so können wir, weil wir von letzterem gar nichts wissen, auch nicht sagen, dass die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide“ (K. 690). Das will soviel sagen: dass dann die Seele als ein Ding an sich betrachtet werde, von welchem als solchem nie behauptet wird, dass es eine Substanz sei, sondern nur von den Dingen an sich als Erscheinung. „So ist demnach das einfache Bewusstsein keine Kenntniss der einfachen Natur unseres Subjects, insofern als dieses dadurch von der Materie als einem zusammengesetzten Wesen unterschieden werden soll“ (ibid.). Aber die Materie an sich ist ja kein zusammengesetztes Wesen,

sondern wird bloss als zusammengesetzt vorgestellt. Die Vorstellung selbst ist ein einfacher Act, der sich nicht weiter verfolgen lässt, so dass wir durchaus nicht mit Bestimmtheit wissen können, ob diese Vorstellung von uns oder von einem unbekannten Gegenstand ausser uns herrührt.

Ausser dieser Auffassung der Substanz, als etwas rein Subjectivem, resultirt aus der Kantischen Kritik und Metaphysik der Natur scheinbar noch eine andere, die wir zum Unterschied von der vorhergehenden die objective nennen wollen. Unter dieser objectiven Substanz versteht er aber, wie wir aus obigen Citaten bereits entnehmen konnten, nicht etwa das Ding an sich, sondern bloss die Erscheinung. „Wir können einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen" (K. 205). „Die Zeit kann für sich nicht wahrgenommen werden, folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen das Substrat anzutreffen sein" (ib. 202). „Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden" (ibid.) „Der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloss an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinung der Zeit nach bestimmt werden" (K. 173). Unter diesem „Unwandelbaren im Dasein" kann nicht wieder die Zeit gemeint sein, sonst würde die Zeit sich selbst correspondiren. Es wird hier ganz deutlich von zwei Unwandelbaren gesprochen, von einem subjectiven und einem objectiven, von der „Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist" und ihrem Aequivalent, dem „Unwandelbaren im Dasein". Was könnte nun dieses Unwandelbare anderes sein, als die Materie! „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben" (K. 71). Wie schwankend jedoch dieser Begriff ist, erhellt aus folgenden Aeusserungen. „Wir kennen nichts als unsere Art, sie (die Gegenstände an sich) wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist" etc. „Raum und Zeit sind die reinen Formen desselben, Empfindung überhaupt

die Materie" (K. 90). „Vergleichen wir das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibeln, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zu Grunde liegt u. s. w." (K. 690). „Wäre Materie ein Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengesetztes Wesen von der Seele als einem einfachen sich ganz und gar unterscheiden; nun ist sie aber bloss äussere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebenden Prädicate erkannt wird" (K. 689). In der Erscheinung, wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, sind zwei Stücke: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und bestimmt werden kann (cfr. K. 273), und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das in Raum und Zeit angetroffen wird, mithin ein Dasein enthält und der Empfindung correspondirt (K. 566). „Die Materie der Erscheinung, wodurch uns Dinge im Raum und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellt werden" (K. 564). „Die Materie wäre im Gegensatz zur Form das, was in der äusseren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das eigentlich Empirische der sinnlich äusseren Anschauung, weil es gar nicht a priori gegeben werden kann." „In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung" (Bd. V p. 321 Ausg. v. Rosenkranz). „Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wieder bloss als Prädicat zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; also ist Materie als das Bewegliche im Raum die Substanz in demselben" (B. V p. 251). „Aber ebenso werden auch alle Theile derselben, sofern man von ihnen nur sagen kann, dass sie selbst Subjecte und nicht bloss Prädicate von anderen Materien seien, Substanzen, mithin selbst wiederum Materie heissen müssen" (ibid.)

Hiernach scheint es, als ob Kant ganz im Sinne der heutigen Naturwissenschaft von der Materie als etwas Objectivem spreche. Sie ist das „Physische", das „Empirische", das „Reale", die „Substanz", das „Subject alles dessen, was zur Existenz der Dinge gezählt werden mag". Allein nichtsdestoweniger gelten all diese

Prädicate nicht von der Materie als etwas an sich Seiendem, sondern bloss von derselben als Erscheinung. „Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände gegeben. Allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren". Der Widerspruch fällt um so mehr auf, wenn wir hören, dass diese Erscheinungen als Vorstellungen bloss subjectiv sind. „Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nachdem was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet" (P. 40). „Körper ausser uns" „bedeutet" also bloss „Erscheinung", d. i. „Vorstellung", welche als solche nicht ausser uns sein kann, folglich etwas in uns sein muss. „Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der bloss in uns ist, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird" (K. 681). Die Materie ist gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellung in uns (K. 690). „In unserm System sind die äusseren Dinge, die Materie nämlich in allen ihren Gestalten und Veränderungen nichts als blosse Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewusst sind" (K. 698). Was heisst sich einer Sache unmittelbar bewusst sein? „Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne" (K. 695). „Ich kann also äussere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schliessen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeusseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach

bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äusserlich, ob also alle sogenannten äusseren Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse, dahingegen der Gegenstand des inneren Sinnes, Ich selbst mit allen seinen Vorstellungen unmittelbar wahrgenommen wird und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet" (K. 696).

Man erstaunt ob dieser Consequenz und Aufrichtigkeit, welche Kant noch in der ersten Auflage seiner Kritik an den Tag legt. Aber man kann ebenso erstaunen, wenn man sieht, wie er in der zweiten Auflage diese Consequenz zu unterdrücken und durch eine höchst erzwungene, verschrobene, unklare und sophistische Argumentation ganz entgegengesetzte Folgerungen aus seinen Prämissen abzuleiten sucht. Dieser gereizte Ton tritt uns bereits in den Prolegomenen entgegen. Schon in der Art und Weise des Ausdrucks für seine entgegengesetzte Ansicht merkt man ihm seine Verlegenheit an. „Ich dagegen sage"; „demnach gestehe ich allerdings" etc. sieht doch mehr einem dogmatischen Bekenntniss, als einer kritisch begründeten, zur apodictischen Gewissheit erhobenen Argumentation gleich! Wie gross ist sein Aerger über den Recensenten „in den göttingischen gelehrten Anzeigen" (P. 139), der ihm „höheren Idealismus" vorwarf; er gebärdet sich ob diesem höheren Idealismus gerade, als ob man ihm höheren Blödsinn vorgeworfen hätte. „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung" (P. 140 Anmerk.). Aber wie ganz entgegengesetzt, wie ruhig, klar, consequent und metaphysisch lauten dagegen folgende Aeusserungen in der ersten Auflage der Kritik: „Wir sollten bedenken, dass nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine blosse Erscheinung, wer weiss welches unbekannten

Gegenstandes; dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern bloss die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei; dass folglich beide nicht Etwas ausser uns, sondern bloss Vorstellungen in uns seien, mithin dass nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern dass sie selbst blosse Vorstellung sei etc.“ (K. 708). Die folgende Stelle lässt es geradezu als etwas Problematisches dahingestellt sein, ob es überhaupt noch etwas ausser und gleichsam hinter den Erscheinungen, das diesen zu Grunde liege, gebe. „Es mag also wohl etwas ausser uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht ausser uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als ausser uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äussere nennen im Vergleich mit denen, die wir zum inneren Sinn zählen, ob sie gleich ebensowohl bloss zum denkenden Subjecte als alle übrigen Gedanken gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben, dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität ausser der Seele gar nicht angetroffen werden kann“ (K. 707).

Diese Stelle aus der ersten Ausgabe der Kritik ist für den Subjectivismus oder „höheren Idealismus“ sehr bedeutend. Wie schüchtern ist die Annahme einer Realität ausser unseren Erscheinungen in den Worten ausgedrückt: „Es mag also wohl etwas ausser uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt“. In ähnlicher Weise spricht er beinahe die Identität der Seele und Materie aus: Materie bedeutet nicht eine von der Seele „so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen etc.“ Die Erscheinungen, die wir für äussere

halten, werden bloss so genannt im Vergleich zu denen, die wir zu den inneren zählen. Aber jene gehören „ebenso zum denkenden Subjecte wie alle übrigen Gedanken“. Sie heissen also nur äusserlich, dem Schein nach, an sich aber sind es ebenso gut Producte des denkenden Geistes, wie unsere wirklichen Gedanken. Es ist blosse „Täuschung“, wenn man glaubt, sie seien im Raum ausser uns; sie sind im Raum, aber der Raum selbst ist nur eine Vorstellung in uns. Es wird also in Wahrheit nichts ausser uns, sondern alles nur in uns vorgestellt. Die ganze Erscheinungswelt ist so sehr nur unsere subjective Vorstellung und nichts ausser uns Seiendes, „dass wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben“ (K. 706). Das ist subjectiver Idealismus. Denn das Ding an sich ist bloss noch ein Gedanke. Was ihn noch einigermassen scheinbar vom absoluten Idealismus rettet, ist der immer sich wiederholende Begriff „Erscheinung“. Ueberall, wo ihn die unerbittliche Consequenz der Logik zu gefährlichen und sich selbst widersprechenden Resultaten drängt, biegt er in die bequeme, farbenreiche, hoffnungverheissende Erscheinung ein. Allein durch einen blossen Widerspruch, der da lautet: Es giebt Dinge ausser uns, was sie aber an sich sind, ist uns ganz und gar unbekannt, kann eine solche Schwierigkeit nicht gelöst werden. Denn wenn ich „alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen“ (P. 40), als durchaus unerkennbar erkläre und dennoch die Existenz des Dinges behaupte („denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben“ (P. 41), so ist dies offenbar ein Widerspruch. Denn wie kann ich von etwas behaupten, dass es sei, wenn ich von der Art und Weise, wie es sich als Existirendes offenbart, gar nichts weiss? Seine Eigenschaften sind seine Offenbarungsweisen. Nehme ich diese hinweg, so hebe ich das Ding selbst auf. Denn, sagt Kant, „die Bestimmungen einer Substanz sind nichts anderes, als besondere Arten derselben zu existiren“.

Halten wir nun obigem Citat: „Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände

unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren" (P. 40), folgendes entgegen und ziehen wir daraus die Folgerungen: „In der That, wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen als an sich ausser uns befindlichen Dingen in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns oder ausser uns sei" (K. 698). Ob die Ursache in oder ausser uns sei, ist gar nicht zweifelhaft, weil nur das Eine möglich ist, nämlich dass sie in uns sei. Denn 1. ist die Ursache eine Kategorie und als solche eine „blosse Function des Denkens" (K. 261); folglich kann sie nicht ausser uns sein; 2. ist ein empirischer Gegenstand nur dann ein äusserer, wenn er im Raum vorgestellt wird. Der Raum selbst ist aber nur eine Vorstellung in uns, die „ausser unserer Seele gar nicht angetroffen werden kann" (K. 707, 681). Da nun selbst das Medium, wodurch einzig und allein Dinge als ausser uns existirend vorgestellt werden, bloss eine Vorstellung ist, die als solche nicht ausser uns sein kann, so wird man wohl nicht mehr zweifeln dürfen, ob die Ursache, auf welche wir bloss schliessen, d. h. die wir bloss denken, in oder ausser uns sei. Dennoch meint Kant, auf den „paradoxen, aber dennoch richtigen Satz: der Raum ist nichts anderes als blosse Vorstellung, mithin kann in ihm nur das wirklich gelten, was in ihm vorgestellt wird", besonders aufmerksam machen zu müssen, damit er ja nicht missverstanden werde und erklärt sich also dahin, dass im Raum nichts sei, als was im Raum vorgestellt wird. „Denn der Raum ist selbst nichts anderes, als Vorstellung, folglich was in ihm ist, muss in der Vorstellung enthalten sein und im Raum ist gar nichts ausser insofern es in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muss, dass eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren

könne, der aber hier das Anstössige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen sind“ (K. 700).

Hier haben wir wieder einmal die Zuflucht zur Erscheinung. Diese allein soll das Anstössige aufheben. Aber es wird nicht aufgehoben, sondern nur verdeckt. Sie ist das Feigenblatt, um das Gefühl der Nacktheit zu beschwichtigen. Es klingt ihm selbst „befremdlich“; er sucht sich zu rechtfertigen. Allein er kennt bereits die Folgen des Genusses vom Baume der Erkenntniss. Die Einsicht in die unmittelbare Consequenz, dass er sich beständig im Kreise des Subjectivismus drehe und in die Bodenlosigkeit des äussersten Idealismus stürze, drängt sich ihm unwiderstehlich auf. „Eine Sache kann nur in der Vorstellung von ihr existiren“; das heisst doch nichts anderes als: die Existenz eines Dinges ist bloss meine Vorstellung von diesem Dinge. Aber das ist ja buchstäblich die Ansicht und der Standpunkt eines Berkeley, des „dogmatischen und schwärmerischen Idealisten“. „Die Existenz einer Idee (Vorstellung), sagt Berkeley, besteht im Percipirtwerden“. „Was percipiren wir anderes als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen? Und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, dass irgend eine solche oder irgend eine Verbindung derselben unwahrgenommen existire?“

Wie! „Dass eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne“ verliert das Anstössige dadurch, dass wir es bloss mit „Vorstellungen“ zu thun haben? Die Vorstellung als Vorstellung hat nichts Anstössiges, aber die Vorstellung als Sache betrachtet. Allein wer wird denn die Vorstellung für etwas mehr halten, als was sie eben ist? Das ist aber auch gar nicht die Frage, sondern woher die Vorstellung komme, ob aus uns selbst oder von den Dingen ausser uns (K. pag. 698 — 704). Und über diese Frage ist Kant nicht hinausgekommen. Die Summe dieser langen Erörterung aber ist: die Materie ist keine Substanz; wo dieser Ausdruck für Materie vorkommt, ist es eine blosse Umschreibung für das Wort Erscheinung, welches jederzeit bloss Vorstellung bedeutet. Als Vorstellung aber kann sie nicht ausser, sondern stets nur in uns sein. Also kann sie auch nie etwas Objectives, sondern immer nur etwas Subjectives bedeuten. Das Ich selbst

ist aber auch keine Substanz. Das Ich sowohl als das Ding an sich sind beides transcendentale Objecte. „Das transcendentale Object, welches äussere Erscheinungen, imgleichen das, was den inneren Erscheinungen zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinung" (K. 704). Wenn der Grund der Erscheinung uns unbekannt ist, warum sollte dann die Ursache dieser Erscheinung nicht ebensogut das eigene Ich als die Materie sein können? Wenn ich weder das eine noch das andere kenne, wie will ich dann dem einen mehr zuschreiben als dem andern? Und wenn ich beide nicht kenne, wie darf ich dann ein drittes, ebenso Unbekanntes zur Erklärung dieser beiden zu Hülfe rufen? Kurz: die Kantische Theorie führt entweder zum Skepticismus oder zum Berkeley'schen Idealismus. Dies ist die einzig wahre Consequenz, und alles, was hin und wieder gegen diese Consequenz spricht, ist nichts als Widerspruch. Wir wollen dies anhangsweise in einigen Sätzen noch kurz beweisen.

Es ist ein Widerspruch, dass genannte Materie eher noch als Substanz denkbar sei, als das Ich selbst. Von jener könne wenigstens die Beharrlichkeit prädicirt werden, während „in dem, was wir Seele nennen, alles in continuirlichem Flusse und nichts Bleibendes" sei (K. 705). Den „merkwürdigen Unterschied" zwischen der „Seelenlehre und Körperlehre" findet er darin, „dass in der letzteren Wissenschaft (Körperlehre) doch vieles a priori, aus dem blossen Begriffe eines ausgedehnten, undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber aus dem Begriffe eines denkenden Wesens gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann." Kant scheint hier ganz vergessen zu haben, dass Ausdehnung und Undurchdringlichkeit nicht etwas an sich Seiendes, sondern blosse Erscheinungen, d. h. Vorstellungen sind, die als solche nur in uns existiren und von denen es folglich ungewiss bleibt, ob ihre Ursache in oder ausser uns zu suchen ist (K. 681, 696, 698, 707). Ferner ist der Begriff „eines denkenden Wesens" ebenso wohl ein Product meines eigenen Ichs als der „eines ausgedehnten, undurchdringlichen Wesens." Innen und Aussen, Gedanke und Ausdehnung, beides sind meine Be-

stimmungen oder Unterscheidungen und man sieht desshalb nicht, wie das Eine vor dem Andern einen Vorzug haben soll.

Die Ursache jedoch jener „merkwürdigen Unterschiede“ soll dieser sein: „Obgleich beides (nämlich Seele und Materie) Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinn etwas Stehendes und Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substrat und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raum und einer Erscheinung in derselben an die Hand giebt, anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt“ (K. 705). Hier wird nun der Raum als etwas „Stehendes und Bleibendes“ hingestellt, während oben dasselbe nur von der Zeit behauptet wurde „Die Zeit verläuft nicht“; „sie ist unwandelbar bleibend“ (K. 173). Ja sie wird sogar im Gegensatz zu Obigem „als beharrliche Form der inneren Anschauung“ betrachtet (K. 202). Wenn nun Raum und Zeit etwas Unveränderliches, Unwandelbares, Bleibendes sind, was ist dann das für eine „Zeit, die nichts Bleibendes hat“? Und was ist „das Dasein des Wandelbaren, das sich in ihr (der Zeit) verläuft“? Raum und Zeit sind unwandelbar und doch giebt es ein Wandelbares, das sich in ihr verläuft. Und auch „in dem, was wir Seele nennen, ist alles in continuirlichem Flusse und nichts Bleibendes“ (K. 705). So ist denn das „Ich“ wandelbar und ebenso das „Dasein“. Wie ist nun dieses Wandelbare innerhalb der starren Form von Raum und Zeit möglich? Raum und Zeit als unwandelbar sind die Formen der Sinnlichkeit a priori. Die andere „Zeit, die nichts Bleibendes hat“, muss also etwas a posteriori sein, d. h. eine empirische Zeit! Wie könnte sonst „das Dasein des Wandelbaren sich in ihr verlaufen“? Wandeln, Verlaufen drücken eine „Succession“, also eine „Zeitbestimmung“ aus (K. 203). Folglich nimmt Kant zweierlei Zeiten an: eine wandelbare und eine unwandelbare, eine transcendentale und eine empirische. Es ist desshalb gar nicht so weit her mit jener so berühmten und so viel Aufsehen erregenden Behauptung: Raum und Zeit seien nur subjective Bedingungen oder blosse Formen der Sinnlichkeit.

Man wird sich sträuben, solche Widersprüche einer solchen Autorität zuzuschreiben. Aber kann es einen grösseren Widerspruch geben, als dass im Theil mehr als im Ganzen und in der Wirkung mehr und etwas ganz Anderes, ja ganz Entgegengesetztes sein soll, als in der Ursache? Und diesen Widerspruch hat Kant nicht nur behauptet, sondern auch mit der äussersten Zähigkeit daran festgehalten. Das Ich, wie wir sahen, soll keine Substanz, folglich nichts Beharrliches, sondern ein blosser Gedanke sein. Auch die Seele sei nichts Bleibendes, sondern ein continuirlicher Fluss. Zu dieser Seele wird doch wohl auch das „Gemüth" gehören, in welchem die reinen Formen des Raumes und der Zeit „a priori bereit liegen" (K. 72). Die reine Sinnlichkeit oder Raum und Zeit sind aber bloss ein Theil unseres Wesens; zu ihr kommen noch reiner Verstand, reine Vernunft. Wie können nun Raum und Zeit unwandelbar sein, wenn das Ich selbst keine Substanz, sondern ein blosser Gedanke und die Seele ebenfalls nichts Bleibendes, sondern ein beständig Fliessendes ist? Oder versteht hier Kant unter Seele vielleicht etwas anderes als was man in der Wissenschaft gewöhnlich darunter versteht? Das nun wohl nicht. Denn es handelt sich um eine Widerlegung der sogenannten „rationellen Psychologie im Sinne aller bisherigen Metaphysik" (K. 323).

§ 6.

Berkeley's Idealismus.

Dass der Berkeley'sche Idealismus von Kant nicht überwunden worden, dürfte aus der bisherigen Darstellung bereits zur Genüge erhellen. Denn zu Folge unserer Erörterung wissen wir ja bloss um unsere eigenen Empfindungen und Vorstellungen, die uns aber nicht über uns hinausführen, weil sie rein subjectiver Natur sind. Die Frage also: Wie gelange ich von einer bloss subjectiven Empfindung zu einem dieser Empfindung correspondirenden Object ausserhalb derselben, ist von Kant kaum recht berührt, geschweige denn gelöst worden. Schon Schopenhauer hat ihm mit vollem Grund vorgeworfen, dass er diese höchst schwierige und kritische Frage über das Verhältniss zwischen unsern sub-

jectiven Empfindungen und der realen Aussenwelt mit einem einfachen „gegeben“ abfertige. „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben“ (K. 68, 72)

Kant wirft dem Berkeley schwärmerischen Idealismus vor und behauptet, dass sein eigener Lehrbegriff gerade das Gegentheil sei. Die classische Stelle in Betreff dieses Punktes lautet: „Der Satz aller ächten Idealisten von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit. Der Grundsatz der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: alles Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“ (P. 141).

Als Commentar hiezu mag folgende ebenbürtige Stelle noch beigefügt werden. „Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine anderen, als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben; allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die obzwar nachdem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft und denen wir die Bennennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes unbekannten, aber nichts destoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dies wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon“ (P. 40).

In diesen Worten liegt nicht nur der Kern seiner philosophischen Anschauung überhaupt, sondern auch zugleich der grosse Unterschied zwischen seinem realen Idealismus, wie er ihn scheints aufgefasst wissen möchte und dem „schwärmerischen“

eines Berkeley klar und offen ausgesprochen. Nichts destoweniger ist es eine blosse Versicherung, die trotz aller Bestimmtheit und Energie, womit er seine Ansicht kund giebt, gegen das eine Sätzchen Berkeley's nichts auszurichten vermag: Wir kennen die Dinge bloss, sofern wir sie uns vorstellen. Existiren heisst also soviel als vorgestellt werden. Nun sind die Vorstellungen aber nicht ausserhalb des Vorstellenden. Also kann consequenterweise von Dingen ausser uns nicht die Rede sein, sondern bloss von Vorstellungen in uns. Wir wollen jedoch zur tiefern Begründung unserer Behauptung: dass Kant über diesen Standpunkt nicht hinausgekommen sei, die Berkeley'sche Argumentation etwas ausführlicher mittheilen.

Alle menschliche Erkenntniss, behauptet der kühne und consequente Denker, besteht theils aus Ideen (Vorstellungen), die den Sinnen gegenwärtig eingeprägt sind, theils aus Ideen, welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet oder thut, gewonnen werden, theils endlich aus solchen, welche mittelst des Gedächtnisses und der Einbildungskraft, durch Zusammensetzung, Theilung oder einfache Vergegenwärtigung der auf obige Weise gegebenen Ideen gebildet werden. Aber neben all dieser endlosen Mannigfaltigkeit von Ideen oder Erkenntnissobjecten existirt ebensowohl auch Etwas, das sie erkennt oder percipirt. „Dieses percipirende, thätige Wesen ist dasjenige, was ich Gemüth, Geist, Seele oder mich selbst nenne". Dieses Percipirende ist aber nicht selbst wieder eine Idee, sondern etwas von diesen ganz Verschiedenes, worin jene erst existiren, oder wodurch sie erst wahrgenommen werden, mit einem Wort: der Träger jener Ideen.

„Dass weder unsere Gedanken, noch unsere Phantasievorstellungen ausserhalb des Geistes existiren, wird ein Jeder zugeben. Es scheint aber nicht weniger evident zu sein, dass die verschiedenen Sinnesempfindungen, oder den Sinnen eingeprägte Vorstellungen, wie auch immer dieselben mit einander vermischt oder verbunden sein mögen (d. h. was für Objecte auch immer sie bilden mögen) nicht anders existiren können, als in einem Geiste, der sie percipirt" *) Die Frage bewegt sich jetzt um den ein-

*) Bd. 12 p. 22 der philos. Bibl. v. Kirchmann.

zigen Begriff: Existiren. Dieser Begriff fällt aber nach unserm Autor mit einem andern, von diesem wesentlich verschiedenen, vollständig zusammen, nämlich mit dem Begriff: Percipiren, oder eigentlich Percipirtwerden (percipi). „Die Existenz einer Idee besteht im Percipirtwerden“ (ibid.). Dies wird an folgenden Beispielen nachgewiesen: Sage ich: der Tisch, an dem ich schreibe, existirt, so heisst das: ich sehe und fühle ihn. Es war ein Geruch, heisst: derselbe ward wahrgenommen; ein Ton fand statt, heisst: derselbe ward gehört; eine Farbe oder Gestalt: sie ward durch den Gesichtssinn, oder durch den Tastsinn percipirt. Dies sei der einzige verständliche Sinn dieser und aller ähnlichen Ausdrücke. „Denn was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgend eine Beziehung auf ihr Percipirtwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu sein. Das Sein (esse) solcher Dinge ist Percipirtwerden (percipi). Es ist unmöglich, dass sie irgend eine Existenz ausserhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, durch welche sie percipirt werden“ (l. c.).

Dieser Grundgedanke wird nun auf die ganze Erscheinungswelt angewendet. Er betrachtet es geradezu als ein auffallend und allgemein verbreitetes Vorurtheil, dass Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle sinnlichen Objecte, eine natürliche oder reale Existenz haben sollen, welche von ihrem Percipirtwerden durch den denkenden Geist verschieden sei. „Mit wie grosser Zuversicht und mit wie allgemeiner Zustimmung aber auch immer dieses Princip behauptet werden mag, so wird doch, wenn ich nicht irre, ein Jeder, der den Muth hat, es in Zweifel zu ziehen, finden, dass dasselbe einen offenbaren Widerspruch involvirt. Denn was sind die vorhin erwähnten Objecte anders, als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was percipiren wir anders, als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen? Und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, dass irgend eine solche oder irgend eine Verbindung derselben unwahrgenommen existire“ (ibid. p. 23)?

Dies ist nun in der einfachsten und kürzesten Form der Hauptinhalt der Berkeley'schen Philosophie und seines berühmten

Idealismus. In zwei Worten ausgedrückt lautet er: Ich habe die Welt nur in Vorstellungen; diese Vorstellungen sind meine eigenen Producte und über dieselben komme ich nicht hinaus. Wie ist nun Kant darüber hinausgekommen? Einfach dadurch, dass er Raum und Zeit nicht als etwas Empirisches, wie Berkeley, sondern als a priori vorhanden und erkennbar hinstellte. „Raum und Zeit, sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge, oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloss zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sehen den Raum für eine blosse empirische Vorstellung an, die ebenso wie die Erscheinung in ihm uns nur vermittelst der Erfahrung, oder Wahrnehmung, zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst, dass der Raum und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte, sammt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht" (P. 142).

Hier wäre nun vorerst zu untersuchen, ob in Berkeley's System Raum und Zeit wirklich als etwas Empirisches gedacht werden können. Doch wir wollen Kant nicht unterbrechen und vorher noch einen andern schwachen Punkt in's Auge fassen, der aus folgender Behauptung sich ergiebt: „Hieraus folgt, fährt Kant auf obiges Citat weiter, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben von ihm nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgt, dass sie nichts, als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden" (ibid. 142).

Dies ist nun die Achillesferse bei Kant: „Wahrheit beruht auf allgemeinen und nothwendigen Getetzen als ihren Kriterien",

„Die Erfahrung bei Berkeley kann kein Kriterium der Wahrheit haben, weil den Erscheinungen derselben von ihm nichts a priori zum Grunde gelegt ward.“ Die Frage ist nun: 1) ob die Wahrheit nur auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen beruht, oder vielmehr, was unter allgemein und nothwendig zu verstehen sei; 2) ob solche Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur a priori zu haben ist; 3) ob Berkeley wirklich seinen Wahrnehmungen nichts Apriorisches zu Grunde gelegt habe, d. h. ob es seinem ganzen System nicht zuwiderläuft, überhaupt nur anzunehmen, Raum und Zeit seien bei ihm etwas Empirisches. Die zwei ersten Fragen wollen wir später beantworten. Hier mag es genügen, zu zeigen, dass obige Behauptung Kant's nicht bloss eine ganz verkehrte, sondern auch eine völlig grundlose sei. Zu diesem Zwecke müssen wir aber, um einen so schweren Vorwurf zu begründen, etwas weiter ausholen, als an sich nöthig wäre.

Berkeley huldigt einem absoluten Immaterialismus. Für ihn giebt es keine Materie oder ausserhalb unseres Geistes existirende Körper, sondern bloss Ideen und Träger dieser Ideen, nämlich Geister. „Sonne, Mond und Sterne und alle anderen Sinnesobjecte sind nur ebensoviele Wahrnehmungen in den Geistern und haben keine andere Existenz als ihr Percipirtwerden“ (Sect. 94, p. 71). Es gehört zu den einfachsten Wahrheiten, die uns unmittelbar einleuchten, „dass der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objecte, mit einem Wort: alle Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz ausserhalb des Geistes haben, dass ihr Sein Percipirtwerden, oder Erkanntwerden ist, dass sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind, oder in meinem Geiste, oder in dem Geiste irgend eines andern geschaffenen Wesens existiren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existiren müssen“ (Sect. 6, p. 24). „Aus dem Gesagten folgt, dass es keine andere Subsistenz giebt, als den Geist, oder das was percipirt“ (Sect. 7). Wenn man dennoch von äusseren Dingen spricht, so können diese nur so genannt werden „mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst erzeugt, sondern durch einen

Geist, der von dem sie percipirenden verschieden ist, diesem eingeprägt werden“ (Sect. 90 u. 91).

Man hat die Qualitäten unterschieden in primäre und secundäre. Unter den erstern versteht man Ausdehnung, Figur, Bewegung, Solidität oder Undurchdringlichkeit; unter den letzten Farben, Töne, Geschmacksempfindungen etc. Dass diese nicht ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existiren, wird zugegeben; dagegen aber um so entschiedener behauptet, jene, nämlich die primären Qualitäten, seien Abdrücke oder Bilder von Dingen, die ausserhalb des Geistes existiren in einer nichtdenkenden Substanz, welche Materie genannt wird. „Unter Materie haben wir demnach eine träge, empfindungslose Substanz zu verstehen, in welcher Ausdehnung, Figur und Bewegung wirklich existiren. Aber es geht aus dem schon Gesagten deutlich hervor, dass Ausdehnung, Figur und Bewegung nur Ideen sind, die in Geistern existiren“ (Sect. 9, p. 25, 74). Denn wenn zugegeben wird, dass die secundären Qualitäten Sinnesempfindungen sind, die nur im Geiste existiren, warum sollte man nicht auch das Gleiche in Bezug auf die primären behaupten dürfen, da ja doch niemand im Stande ist, die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne alle anderen sinnlichen Qualitäten zu denken. „Ich für meine Person sehe deutlich, dass es nicht in meiner Macht steht, die Ideen eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm zugleich Farbe, oder andere sinnliche Qualitäten zuzuschreiben, welche anerkanntermaassen nur im Geiste existiren“ (Sect. 10, p. 26.).

Diese Citate und jene, welche wir gleich im Anfang dieses Paragraphen aus Berkeley angeführt haben, dürften hinreichen, uns zu überzeugen, dass es nach ihm nichts Empirisches, keine materielle Substanz, keine Materie, keine Körper giebt. Es existiren nur Geister und deren Vorstellungen. Allein wie kommen wir nun zu diesen Vorstellungen und deren Trägern? Alle unsere Ideen, Sinneswahrnehmungen, oder die Dinge, die wir percipiren, sind ohne Activität. Denn da sie nur im Geiste existiren, so folgt, dass nichts in ihnen ist, als was percipirt wird. Es ist also unmöglich, dass eine Idee etwas thue oder die Ursache von irgend etwas sei. „Hieraus folgt offenbar, dass Ausdehnung,

Figur und Bewegung nicht die Ursachen unserer Sinnesempfindungen sein können" (Sect. 21, p. 34). Nun percipiren wir aber doch eine beständige Folge von Ideen; einige derselben werden von Neuem hervorgerufen, andere werden verändert, oder verschwinden ganz. Es giebt demnach eine Ursache dieser Ideen, wovon sie abhängen und durch die sie hervorgebracht und verändert werden. Dass diese Ursache keine Eigenschaft, oder Idee, oder Verbindung von Ideen sei, ist aus dem Vorhergehenden klar. Dieselbe muss also eine Substanz sein, es ist aber gezeigt worden, dass sie nicht eine körperliche oder materielle Substanz ist. Es bleibt also nur übrig, dass „die Ursache der Ideen eine unkörperliche, thätige Substanz oder ein Geist ist" (Sect. 26).

Wir finden ferner, dass wir Ideen in unserm Geiste nach Belieben hervorrufen und die Scene so oft wechseln und sich verändern lassen können, als wir es für geeignet halten. „Ich brauche nur zu wollen und sofort taucht diese oder jene Idee in meiner Phantasie auf und durch dieselbe Kraft tritt sie in's Unbewusstsein zurück und macht einer andern Platz. Dieses Produciren und Aufheben von Ideen berechtigt uns den Geist recht eigentlich a c t i v zu nennen" (Sect. 28). Es ist also „der Geist ein einfaches, untheilbares, thätiges Wesen, welches sofern es Ideen percipirt V e r s t a n d, und sofern es sie hervorbringt, W i l l e heisst" (Sect. 27). Die Worte: W i l l e, V e r s t a n d, S e e l e, G e i s t bezeichnen jedoch nicht verschiedene Ideen, oder überhaupt irgend eine Idee, sondern etwas, „welches von Ideen sehr verschieden ist und was, weil es ein thätiges ist, nicht irgend welcher Idee ähnlich oder durch dieselbe repräsentirt sein kann (ib. p. 35). „Nehmt die Fähigkeit des Denkens, Wollens und der Ideenperception hinweg, so bleibt nichts mehr übrig, worin eine Idee einem Geist gleichen könnte. Denn unter dem Worte G e i s t verstehen wir nur das, was denkt, will und percipirt; dies und nur dies macht die Bedeutung dieses Wortes aus" (Sect. 138, p. 96). „Es wäre also offenbar ungereimt, anzunehmen, diese S u b s t a n z, welche Ideen trägt und percipirt, sei selbst eine Idee oder einer solchen ähnlich" (Sect. 135). Wenn aber die Seele „untheilbar, unkörperlich, unausgedehnt" ist, so folgt natürlich, dass sie auch unzerstörbar sei. „Nichts kann deut-

licher sein, als dass der Naturlauf, d. h. die Bewegungen, Wechsel, der Verfall und die Auflösung, wovon wir stündlich Naturkörper betroffen sehen, unmöglich eine thätige, einfache, unzusammengesetzte Substanz betreffen kann; ein solches Ding ist demgemäss nicht durch die Kraft der Natur zerstörbar, d. h. die menschliche Seele hat eine natürliche Unsterblichkeit" (Sect. 141, p. 98).

Wie wir zu der Vorstellung anderer Wesen oder Geister kommen, ist höchst einfach. Unsere Seele besitzt das Doppelvermögen Verstand und Wille. Jener ist die Fähigkeit, Ideen zu empfangen; dieser, eigene hervorzubringen. Vermöge des erstern also erhalten wir Kunde von dem Denken und Sein anderer Geister. „Wie wir die Ideen, welche in andern Geistern sind, vermittelst unserer eigenen, die, wie wir voraussetzen, jenen ähnlich sind, verstehen, so erkennen wir andere Geister, vermittelst unserer eigenen Seele, welche in diesem Sinne das Abbild oder die Idee von jener ist" (Sect. 140). Da aber die Idee selbst etwas rein Passives ist, so ist klar, „dass wir die Existenz anderer Geister auf keine andere Weise als durch ihre Thätigkeit oder durch die von ihnen in uns hervorgerufenen Ideen erkennen können. Ich nehme verschiedene Bewegungen, Veränderungen und Verknüpfungen von Ideen wahr, die mir bekunden, dass es bestimmte einzelne thätige Wesen gleich mir selbst giebt, welche damit in Verbindung stehen und an der Hervorbringung derselben Theil haben" (Sect. 145, p. 100). Hiernach ist die Kenntniss, welche wir von andern Geistern haben, keine unmittelbare, wie die meiner eigenen Ideen, sondern sie ist durch Ideen vermittelt, welche wir als Wirkungen auf thätige Wesen oder Geister beziehen, die von uns selbst verschieden sind; folglich sehen wir nicht die Geister selbst, sondern nur gewisse Ideecomplexe. „Ein menschlicher Geist, eine menschliche Person wird nicht sinnlich percipirt, da er nicht eine Idee ist; sehen wir also die Farbe, Grösse, Gestalt und die Bewegungen eines Menschen, so percipiren wir nur gewisse Sinneswahrnehmungen oder Ideen in unsern eigenen Geistern und da diese in unserm Blick in mehrere besondere Gruppen sich darstellen, so dienen sie dazu, uns die Existenz von endlichen und geschaffenen

Geistern, die uns selbst ähnlich sind, anzuzeigen. Hieraus ergiebt sich klar, dass wir nicht einen Menschen sehen, wenn unter Mensch etwas uns Aehnliches, das lebt, sich bewegt, wahrnimmt und denkt, verstanden wird, sondern nur einen Ideencomplex, der uns anleitet zu denken, dass ein besonderes Denk- und Bewegungsprincip, welches uns selbst gleiche, damit zugleick vorhanden und dadurch repräsentirt sei" (Sect. 148, p. 102).

Ganz in derselben Weise, behauptet Berkeley, sehen wir auch Gott, nur mit dem Unterschiede, dass während irgend eine endliche und begrenzte Gruppe von Ideen, einen einzelnen menschlichen Geist anzeigt, wir jederzeit und überall, wohin wir auch unsere Blicke richten mögen, deutliche Spuren der Gottheit erblicken, da jegliches Ding, das wir sehen, hören, fühlen oder irgendwie sinnlich wahrnehmen, eine Wirkung der göttlichen Macht ist in eben der Weise, wie unsere Perceptionen der von Menschen hervorgebrachten Bewegungen uns als Zeichen dienen (ibid.). Ja es ist in letzter Instanz weder unsere eigene, noch auch die Activität in andern Geistern, welche unsere gegenseitige Erkenntniss vermittelt oder hervorbringt, sondern eben diese höhere Intelligenz. „Was für eine Macht ich auch immer über meine eigenen Gedanken haben mag, so finde ich doch, dass die Ideen, die ich gegenwärtig durch die Sinne percipire, nicht in gleicher Abhängigkeit von meinem Willen stehen." Die sinnlichen Ideen sind stärker, lebhafter und bestimmter, als die Ideen der Einbildungskraft; sie haben dessgleichen eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang und werden nicht auf's Gerathewohl hervorgerufen, wie die meines eigenen Willens, sondern in einer geordneten Folge, deren bewunderungswürdige Verbindung hinreichend die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugt. Es giebt also einen andern Willen oder Geist, der sie hervorbringt (Sect. 29 u. 30). Dis festen Regeln und bestimmten Weisen, wornach der Geist, von dem wir abhängen, in uns die sinnlichen Ideen erzeugt, werden Naturgesetze genannt (Sect. 30, p. 36). Der Urheber dieser Naturgesetze aber ist Gott (Sect. 147). Dieser wird nicht bloss ebensogewiss und unmittelbar erkannt, wie irgend ein anderes physisches Wesen, sondern wir dürfen sogar behaupten, dass die Existenz Gottes weit einleuchtender percipirt

werde als die Existenz von Menschen, weil die Naturwirkungen unendlich zahlreicher und beträchtlicher sind, als die, welche Menschen zugeschrieben werden. „Er allein ist es, der da er alle Dinge trägt, durch das Wort seiner Macht jene Beziehung zwischen Geistern aufrecht erhält, wodurch sie fähig sind, ihre Existenz gegenseitig zu ekennen“ (Sect. 147). Er ist unsern Seelen innerlich gegenwärtig, „indem er in ihnen alle jene Mannigfaltigkeit von Ideen oder Sinnesempfindungen hervorbringt, die uns beständig afficiren, von dem wir absolut und gänzlich abhängen, kurz, indem wir leben, weben und sind“ (Sect. 149, p. 102).

Fassen wir die Hauptpunkte des Gesagten noch einmal zusammen. „Es giebt psychische Substanzen, Geister oder menschliche Seelen, welche in sich selbst Ideen nach Belieben durch ihren Willen hervorrufen; aber diese Ideen sind matt, schwach und unbeständig im Vergleich mit andern, die sie durch die Sinne percipiren und die, indem sie diesen nach gewissen Regeln, oder Naturgesetzen eingeprägt werden, sich selbst als Wirkungen eines Geistes bekunden, der mächtiger und weiser als die menschlichen Geister. Von diesen letztern Ideen wird gesagt, dass sie mehr Realität in sich tragen, als die erstern, worunter zu verstehen ist, dass sie stärker afficiren, mehr geordnet und bestimmt und nicht willkürliche Gebilde des sie percipirenden Geistes sind. In diesem Sinne ist die Sonne, welche ich bei Tage sehe, die wirkliche Sonne und die, welche ich zur Nachtzeit mir vorstelle, die abbildliche Idee der erstern. In dem hier bezeichneten Sinne von Realität ist offenbar jede Pflanze, jeder Stern, jedes Mineral und im Allgemeinen jeder Theil des Weltsystems nach unsern Principien ebenso sehr, wie nach irgend welcher andern, ein wirkliches Ding“ (Sect. 36, p. 38).

Was wir unter einem wirklichen Ding, unter Materie, Körper etc. im Sinne Berkeley's zu verstehen haben, darüber kann nicht der geringste Zweifel mehr sein. Und dass Kant's Behauptung: Berkeley habe einen empirischen Raum angenommen, grundlos sei, wird ebenfalls einleuchten. Wie kann da von empirischem Raum, oder Sinnlichkeit noch die Rede sein, wo es keine Materie giebt, sondern nur immaterielle Substanzen, Geister und

Ideen und wo diese einfachen Wesen sowohl als ihre Functionen schlechthin von einem absoluten und immateriellen Geist hervorgebracht werden! Ebenso ungerecht ist der Vorwurf, dass Berkeley die Zeit gar nicht beachtet habe. Hören wir hierüber seine eigenen Worte. „Jedesmal wenn ich versucht habe, eine einfache, von der Ideenfolge in meinem Geist abstrahirte Idee der Zeit zu bilden, die gleichmässig verfliesse und an der alle Dinge Theil haben, habe ich mich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt und verloren. Ich habe überhaupt keinen Begriff von ihr und höre nur andere sagen, sie sei in's Unendliche theilbar und so über sie reden, dass ich zu wunderlichen Gedanken über meine Existenz veranlasst werde, da diese Lehre ihren Bekenner durchaus die Nothwendigkeit auferlegt, zu denken, entweder, dass er unzählige Zeitalter hindurch ohne einen Gedanken fortdauere, oder andererseits, dass er in einem jeden Augenblick seines Lebens vernichtet werde, was doch beides gleich ungereimt zu sein scheint. Da also die Zeit nichts ist, wenn wir absehen von der Ideenfolge in unserm Geist, so folgt, dass die Dauer eines endlichen Geistes nach der Zahl der Ideen oder der Handlungen abgeschätzt werden muss, die einander in eben diesem Geiste oder Gemüthe folgen“ (Sect. 98). Hieraus folgert Berkeley den schönen, ganz Leibnitzischen Gedanken, dass „die Seele immer denkt“, und dass es keinem gelingen werde, durch Abstraction die Existenz eines Geistes von dessen Denken abzusondern.

Wie also im Drama die Zeit nichts anderes ist, als die naturgemässe Aufeinanderfolge von Handlungen und dessgleichen der Raum für diese Handlungen nirgend sonst existirt, als in der Phantasie des Dichters: ebenso verhält es sich mit diesen beiden Begriffen in Berkeley's System. Wie consequenterweise nach dieser ganzen Auffassung auch der Raum nur ideal gedacht werden konnte und in der That gedacht wurde, mag zum Ueberfluss noch aus folgenden Worten erhellen: „Ebenso verlieren wir, wenn wir versuchen, Ausdehnung und Bewegung von allen anderen Eigenschaften abzulösen und für sich zu betrachten, dieselben aus dem Gesicht und verfallen in sehr ausschweifende Meinungen,

was die Folge einer zweifachen Abstraction ist, indem erstens vorausgesetzt wird, dass z. B. die Ausdehnung sich von allen andern sinnlichen Eigenschaften abtrennen lasse, und zweitens, dass das Sein (die Entität) der Ausdehnung sich von ihrem Percipirtwerden durch Abstraction sondern lasse. Aber ein jeder, der nachdenken und Sorge tragen will, zu verstehen, was er sagt, wird, wenn ich nicht irre, anerkennen, dass alle sinnlichen Qualitäten gleichermassen Sinnesempfindungen und alle gleichermassen real sind, dass wo Ausdehnung ist, auch Farbe ist, d. h. in seinem Geist, und dass ihre Urbilder nur in einem andern Geiste existiren können und dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nichts anderes als verbundene, gemischte oder (wenn man so sagen darf) zusammengewachsene (concrete) Sinnesempfindungen sind, von welchen allen keiner eine unpercipirte Existenz zugeschrieben werden darf" (Sect. 99 p. 73).

Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind also nichts anderes als die Sinnesempfindungen selbst. Dabei dürfen wir aber nicht vergessen, dass diese Sinnesempfindungen nicht etwas Materielles oder Körperliches sind, da es ja nur immaterielle Substanzen, einfache Wesen oder Geister giebt, deren ganze Thätigkeit lediglich im Wollen und Denken oder im Empfangen und Hervorbringen von Ideen besteht. Sinnliche Empfindungen, Percipiren oder Percipirtwerden sind bloss populäre Ausdrücke für diese rein geistigen Functionen. „In solchen Dingen, sagt Berkeley selbst, müssen wir denken mit den Gelehrten und sprechen mit dem Volk" (Sect. 51). Die, welche durch die Beweisführung von der Wahrheit des Kopernikanischen Systems überzeugt worden sind, sagen nichtsdestoweniger: die Sonne geht auf, geht unter etc. Erkünstelten sie eine entgegengesetzte Ausdrucksweise in der gewöhnlichen Rede, so würde das ohne Zweifel ebenso lächerlich erscheinen, als wenn man statt zu sagen: Das Feuer macht heiss, Wasser kühlt, sagen wollte: Der Geist macht heiss, der Geist kühlt u. s. w. (ibid.) Aller Wahrscheinlichkeit nach sind es aber gerade diese Ausdrücke, welche Kant zu der Behauptung verleiten: Berkeley sehe den Raum „für eine blosse empirische Vorstellung an, die

ebenso wie die Erscheinung in ihm uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung bekannt würde“ (P. 142). Der Ausdruck: „empirische Vorstellung“ spricht deutlich für unsere Vermuthung. Wie aber diese empirische Vorstellung uns nur durch Erfahrung oder Wahrnehmung bekannt werden soll, da es nach Berkeley gar keine solche giebt, weil für ihn überhaupt keine Materie existirt, ist schlechterdings nicht zu begreifen. Wenn aber Kant weiterfährt und sagt: „Ich dagegen zeige zuerst, dass der Raum und ebenso die Zeit a priori von uns erkannt werden, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt“; so unterscheidet er sich von Berkeley bloss durch den Ausdruck: „vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung“. Denn auch Berkeley hat gezeigt, dass Raum und Zeit a priori d. h. rein subjectiv sind. Ja seine ganze Philosophie kann man schlechtweg als absolute Aprioritätslehre bezeichnen. Raum und Zeit sind gerade wie bei Kant „reine Formen unserer Sinnlichkeit“. Denn auch bei Kant ist die „Sinnlichkeit vor aller Erfahrung oder Wahrnehmung“ nichts Empirisches oder Materielles, sondern reine Vernunft, d. h. reiner Geist. Wie kann er also behaupten: „die Erfahrung bei Berkeley könne kein Kriterium der Wahrheit haben, weil er den Erscheinungen nichts a priori zu Grunde gelegt habe“ (P. 142)? Die Verkehrtheit, die wir ihm vorgeworfen, liegt nun darin, dass er ihm die Apriorität abspricht, während er ihn vielmehr des Mangels der Aposteriorität hätte beschuldigen sollen. Nicht aus Mangel an Apriorität, sondern aus Mangel an Aposteriorität verwandelt sich ihm die Welt in lauter Schein. Aber dasselbe geben wir auch Kant schuld. Mit all seiner Apriorität ist es ihm nicht gelungen, das Ding an sich, d. h. eine in Wahrheit objective und reale Welt ausser uns zu erreichen; folglich steht er auf einem Boden mit Berkeley. Zum Schluss dieses Paragraphen führen wir noch einige Parallelstellen an, welche die merkwürdige (weil unabsichtliche) Uebereinstimmung beider auffallend bekunden:

Berkeley: 1. „Wir sehen nur die Erscheinungen und nicht die realen Qualitäten der Dinge. Was Ausdehnung, Figur oder

Bewegung irgend eines Dinges wirklich und absolut oder an sich seien, ist uns unmöglich zu erkennen. Wir erkennen nur das Verhältniss oder die Beziehung, worin sie zu unseren Sinnen stehen" (Sect. 87 p. 67).

2. „So lange wir undenkenden Dingen eine wirkliche Existenz zuschreiben, welche von ihrem Percipirtwerden verschieden sei, ist es uns nicht bloss unmöglich, mit Evidenz die Natur irgend eines wirklichen undenkenden Dinges zu erkennen, sondern auch nur dies, dass ein solches existire" (Sect. 88).

3. „Wäre es aber auch möglich, dass feste, gestaltete, bewegliche Substanzen, die den Ideen, welche wir von Körpern haben, entsprächen, ausserhalb des Geistes existirten, wie sollte es uns möglich sein, dies zu wissen? Entweder müssten wir es durch die Sinne oder durch das Denken erkennen. Durch unsere Sinne aber haben wir nur die Kenntniss unserer Sinnesempfindungen, Ideen oder jener Dinge, die, man benenne sie, wie man wolle, unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden; aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existiren, die denjenigen gleichen, welche percipirt werden. Es bleibt also nur übrig, dass wir, wenn wir überhaupt irgend ein Wissen von äusseren Objecten besitzen, dieses durch ein Denken erlangt haben, indem wir die Existenz derselben aus dem, was unmittelbar sinnlich percipirt ist, erschliessen. Welcher Schluss aber kann uns bestimmen, auf Grund dessen, was wir percipiren, die Existenz von Körpern ausserhalb des Geistes anzunehmen, da doch gerade die Vertreter der Lehre von der Materie selbst nicht behaupten, dass irgend eine nothwendige Verbindung zwischen denselben und unseren Ideen bestehe" (Sect. 18)?

Als Zwischenglied von Kant und Berkeley soll hier als Uebergang von dem einen zum andern Hume's Hauptgedanke anticipirt werden. „Jede Wirkung ist von ihrer Ursache verschieden; sie kann desshalb in dieser nicht gefunden

werden und jede Erfindung oder Vorstellung derselben a priori muss völlig willkürlich bleiben. Und selbst wenn die Wirkung gekannt ist, bleibt die Verbindung ihrer mit der Ursache gleich willkürlich, weil es eine Menge anderer Wirkungen gibt, welche dem Verstande ebenso möglich und denkbar erscheinen." Hume: Ueber den Ursprung der Vorstellungen, Abth. II. p. 29.

Wie könnte Berkeley dieses Argument für sich benutzen? Nicht anders als er es in der That gethan. „Es wird ja allseitig zugegeben (fährt Berkeley auf obiges Citat Sect. 18 weiter) — und was in Träumen, im Wahnsinn und ähnlichen Zuständen geschieht, setzt es ausser Zweifel — dass es möglich sei, dass wir mit allen den Ideen, die wir jetzt haben, ausgestattet seien, wenngleich keine Körper ausser uns existirten, die ihnen glichen. Also leuchtet ein, dass die Annahme der Existenz äusserer Körper zur Erklärung unserer Ideenbildung nicht erforderlich ist, da zugegeben wird, dass Ideen in der nämlichen Ordnung, in welcher wir sie gegenwärtig vorfinden, ohne Mitwirkung derselben zuweilen wirklich hervorgebracht werden und möglicherweise immer hervorgebracht werden können" (ibid.)

Kant: 1. „Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben; allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren" (P. 40).

2. „Wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen als an sich ausser uns befindlichen Dingen in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns oder ausser uns sei" (K. 698).

3. „Ich kann also äussere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schliessen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeusseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine

bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äusserlich sei, ob also alle sogenannten äusseren Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes sei, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse, dahingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet" (K. 696, 707). Wer nach der bisherigen Darstellung überhaupt und nach diesen Parallelen insbesondere noch zweifelt, dass eine allseitige und gründliche Entwickelung, verbunden mit einer strengen und entschiedenen Consequenz, die Kantische Theorie unwiderstehlich zum Berkeley'schen Idealismus treibt, der muss von allen Göttern hoffnungslos verlassen sein.

§ 7.

Hume's Skepticismus.

Was heisst afficirt werden? Was tragen die Dinge, was trägt unsere eigene Sinnlichkeit dazu bei? Ein apriorisches Vermögen ist ein solches, das vor aller Erfahrung ein für sich existirendes und durch sich selbst zu erkennendes ist. Kant unterschied eine reine und eine empirische Sinnlichkeit. Erstere besteht in der Anschauung von Raum und Zeit; letztere in der Fähigkeit, Eindrücke von Aussen zu empfangen. Zunächst kommt nur die letztere für uns in Betracht. Diese empirische Fähigkeit wird gleichfalls als etwas für sich und durch sich Seiendes betrachtet werden müssen. Denn es wird ein Unterschied zu machen sein zwischen der Fähigkeit, Eindrücke zu empfangen, und zwischen dem Vermögen, einen zu machen. Letzteres kommt den Dingen selbst zu und wir wollen es Wirksamkeit nennen. Ersteres

dagegen Empfänglichkeit. Nun fragt es sich erstens: ob diese aposteriorische Fähigkeit nicht auch wieder etwas Apriorisches sei; zweitens wie es möglich sei, dass jene Dinge eine von ihrem Wesen so ganz verschiedene Wirkung auf das Gemüth hervorbringen können?

Nehmen wir hinsichtlich der ersten Frage keine Apriorität an, so müssen wir die Wirksamkeit der Dinge und unsere eigene Empfindung für identisch halten, was nach Kant absurd wäre. Denn von dem Dinge kenne ich allerdings nur den Eindruck und dieser ist meine eigene Empfindung. Aber meine Empfindung und das Ding selbst in seiner Objectivität kann nicht ein und dasselbe sein. Nehmen wir aber eine Apriorität an, so wäre nach Kant gar keine objective Erkenntniss oder Erfahrung möglich; denn Erfahrung entsteht dadurch, dass ich meine apriorischen Begriffe auf die empirischen Wahrnehmungen anwende. Wäre nun die empirische Sinnlichkeit wieder ein Apriorisches, wie die reine Sinnlichkeit (Raum und Zeit), so würde ich bloss ein Apriorisches auf ein Apriorisches anwenden und so käme ich aus meiner Subjectivität gar nicht heraus. Da nun eine bloss apriorische Erkenntniss ohne alle Anwendung auf Gegenstände der Sinnlichkeit nichts als „lauter Schein“ ist, so gäbe es gar keine Wahrheit und all unser Denken sowohl als Empfinden wäre pure Täuschung. Wir müssen also die Dinge und unsere Empfindungen als etwas durchaus Verschiedenes betrachten und so entsteht denn die Frage, wie zwei so ganz entgegengesetzte Wesen auf einander Einfluss haben können? Sind meine Empfindungen Wirkungen, welche durch die Dinge verursacht werden, so stehen wir unmittelbar vor dem Begriff der Causalität. Ob ich nun die Ursache in die Dinge verlege oder in das Subject, so komme ich auf Kantischem Standpunkt gleichsehr in Verlegenheit. Verlege ich sie in die Dinge, so mache ich einen apriorischen Begriff (Kategorie der Causalität) zu etwas rein Empirischem und dann entbehrt er aller Wahrheit und Gewissheit, weil alles, was ich bloss aus der Erfahrung schöpfe, weder allgemein noch nothwendig ist (K. 48, 105); verlege ich sie aber in's Subject, dann verliere ich alle Objectivität und Realität. Denn diese besteht in der Beziehung meiner Empfin-

dungen und Begriffe auf einem Gegenstand ausser und unabhängig von mir (P. 51, 53). Wäre ich nun selbst die Ursache meiner Empfindung, die das einzige Medium ist, wodurch ich mit der Aussenwelt in Contact komme und Kunde von ihr erhalte (K. 71), so komme ich gar nicht aus mir selbst heraus, sondern bewege mich beständig im Kreise meiner eigenen Subjectivität. Dies ist genau der Standpunkt eines Berkeley und Leibnitz. Kant aber verwahrt sich wiederholt in den stärksten Ausdrücken gegen eine solche Auffassung (P. 40, 140; K. 42, 235). Er leugnet nicht die reale Welt als etwas ausser uns Existirendes, sondern bloss die Erkenntniss ihres Ansichseins. Will ich also diesem „schwärmerischen Idealismus" Berkeley's, wie ihn Kant nennt, entrinnen, so muss ich die Ursache meiner Empfindung nicht in mich selbst, sondern in die Dinge verlegen. Allein mit welchem Recht? Ich kenne ja bloss die Wirkung, d. h. meine Empfindung. Wie kann ich nun von diesem rein subjectiven Zustand auf eine ihm ganz entgegengesetzte objective Ursache schliessen? Hier stehen wir vor dem grossen Problem des berühmten Hume, der den „dogmatischen Schlummer" unseres grossen Kant „zuerst unterbrach", aber eben wie es scheint, bloss unterbrach (P. 7).

Was Hume so berühmt gemacht und Kant zu einer gänzlichen Reform der Philosophie veranlasste, war der Causalitätsbegriff. Die scharfsinnige Untersuchung desselben betrachtete Kant geradezu als die grösste Begebenheit in der Geschichte der Philosophie (P. 3). Und wenn wir bedenken, dass Kant gerade dadurch zum Reformator geworden und durch ihn die ganze Bewegung und Entwickelung der Philosophie seit beinahe hundert Jahren allein ermöglicht wurde, so werden wir nicht anstehen, jene Untersuchung zwar nicht als die grösste, aber doch als eine der grössten zu bewundern. Denn sicherlich wird man eine ähnliche Bedeutung dem Auftreten eines Sokrates oder Descartes nicht absprechen können. Der tiefe Respect, den Kant und mit ihm alle gründlicheren Denker vor der Grösse und dem Scharfsinn jenes schottischen Philosophen an den Tag legten, wird sich noch steigern, wenn es uns gelingt, zu beweisen, dass selbst ein Kant nicht im Stande war, ihn zu überwinden.

Hume ging, wie gesagt, von dem einen Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung aus und forderte, wie Kant sich ausdrückt, „die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Recht sie sich denkt, dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwiderleglich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes nothwendigerweise auch sein müsse und wie sich also der Begriff einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse" (P. 4).

Kant erweiterte nun dieses Thema und fand bald, „dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe". Nachdem er sich nun ihrer Zahl versichert und es ihm, wie er glaubte, nach Wunsch gelungen war, alle aus einem einzigen Princip abzuleiten, war er überzeugt, „dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien" (P. 7).

Hume also behauptet: Den Begriff der Causalität habe ich nicht aus der Vernunft, sondern bloss aus der Erfahrung.

Kant dagegen: Den Begriff der Causalität habe ich nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft.

Die leitenden Gesichtspunkte der Hume'schen Argumentation sind folgende: „Alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens zerfallen von Natur in zwei Classen, nämlich in Beziehungen der Vorstellungen und in Thatsachen" (p. 25). *) Unter die erste Classe rechnet er die gesammte Mathematik. „Dass drei mal fünf gleich ist der Hälfte von dreissig,

---

*) Hume: Untersuchung des menschlichen Verstandes übers. von Kirchmann in der philos. Bibliothek.

drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Classe können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein" (ibid.). Wir müssen hier gleich darauf aufmerksam machen, dass Hume gerade wie Kant ohne alle weitere Untersuchung die Mathematik als eine „reine Thätigkeit des Denkens" betrachtet, die unabhängig von aller Erfahrung stattfinde und also a priori gewiss sei. „Wenn es auch niemals einen Kreis in der Natur gegeben hätte, sagt Hume, so würden doch die von Euklid dargelegten Wahrheiten für immer ihre Gewissheit und Beweiskraft behalten" (ibid.). Ganz ähnlichen oder fast gleichen Worten begegnen wir bei Kant. Auch er betrachtet die Mathematik „als eine grosse und bewährte Erkenntniss, die durch und durch apodictische Gewissheit, d. i. absolute Nothwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft ist" (P. 30).

So weit stimmen also Hume und Kant mit einander vollkommen überein. Sie setzen gleich von vorn herein einen Dualismus, indem sie zwei Erkenntnissgebiete scharf von einander unterscheiden; ein apriorisches, aus reiner Vernunft und ein aposteriorisches, aus blosser Erfahrung; das eine mit dem Character der Nothwendigkeit, das andere mit dem der Zufälligkeit ausgestattet. Von da an aber gehen sie nach ganz entgegengesetzten Seiten auseinander. Kant betrachtet nicht bloss die gesammte Mathematik als eine Erkenntniss a priori, sondern auch die reine Naturwissenschaft, was Hume unbedingt verneint. Kant sagt in dieser Hinsicht: „Es trifft sich glücklicher Weise, dass wir mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodictisch gewiss durch blosse Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden" (P. 23). Dem entgegen behauptet Hume: „dass alle Naturgesetze und alle Bewegungen der Körper, ohne Ausnahme, lediglich durch Erfahrung kennen gelernt werden" (Hume l. c. p. 28).

Der zweite Gegenstand der menschlichen Erkenntniss ist die **Thatsache**. Bei dieser sei unsere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit nicht so gross und nicht von derselben Art wie bei der ersten Classe. „Das Gegentheil einer Thatsache bleibt immer möglich, denn es ist niemals ein Widerspruch." „Dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist ein ebenso verständlicher und widerspruchsfreier Satz, als die Behauptung, dass sie aufgehen werde" (ibid. p. 25). „Es ist desshalb von wissenschaftlichem Interesse, die Natur der Gewissheit zu untersuchen, welche uns von der wirklichen Existenz und von Thatsachen überzeugt, soweit sie über das gegenwärtige Zeugniss unserer Sinne, oder die Angabe des Gedächtnisses hinausgeht." In diesen Worten liegt die grosse Differenz zwischen Hume und Kant und die ganz entgegengesetzte Stellung ihrer Aufgabe, die sie zu lösen unternahmen, deutlich ausgesprochen. Hume will die Natur der Gewissheit untersuchen, welche uns von der wirklichen Existenz und von Thatsachen überzeugt. Die Kantische Aufgabe aber gipfelt in der Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich. Kant will also untersuchen, was a priori, d. h. „unabhängig von aller Erfahrung," Hume dagegen: was nur vermittelst der Erfahrung, d. h. a posteriori erkannt werden kann. Der Unterschied zwischen beiden ist demnach so gross, wie der zwischen Empirie und Speculation, zwischen rein Logischem und rein Factischem. Wie ist nun Hume seiner Aufgabe gerecht geworden?

„Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen scheint sich auf die Beziehung von **Ursache und Wirkung** zu gründen. Nur durch diese Beziehung allein kann man über das Zeugniss unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinauskommen. Wenn man einen Menschen fragt, wesshalb er eine Thatsache, die nicht wahrnehmbar ist, glaubt, z. B. dass sein Freund auf dem Lande, oder in Frankreich ist, so wird er einen Grund angeben, und dieser Grund wird irgend eine andere Thatsache enthalten, etwa einen Brief, den er von ihm empfangen hat, oder die Kenntniss seiner früheren Entschlüsse und und Zusagen". -- „Alle unsere Folgerungen in Bezug auf Thatsachen sind von derselben Beschaffenheit; es wird hier beständig vorausgesetzt, dass zwischen der gegenwärtigen

Thatsache und der auf sie gestützten eine Verknüpfung besteht; und diese Verknüpfung ist nichts anderes, als das Verhältniss von Ursache und Wirkung. Will man daher in Bezug auf die Natur der Gewissheit über Thatsachen etwas Befriedigendes erreichen, so muss man untersuchen, wie man zur Kenntniss von der Ursache und Wirkung gelangt" (ibid. p. 27). Gegen diese Behauptung wird sich kaum etwas von Bedeutung einwenden lassen. Denn es ist unstreitig gewiss, dass all unsere Kenntnisse entweder auf unmittelbaren Empfindungen, oder auf Folgerungen beruhen. Folgerungen aber sind Schlüsse von Wirkungen auf Ursachen, oder von Ursachen auf Wirkungen. Somit beruht alles Wissen auf diesen beiden Grundsäulen. Nun ist es aber Thatsache, dass wir uns auch irren. Es fragt sich deshalb, ob der Irrthum in der Empfindung, oder in der Folgerung liege. Läge er in der Empfindung, so stürzte nicht bloss der ganze Bau unserer Erkenntniss, sondern es wäre auch das Fundament in seinem tiefsten Grund erschüttert. Denn in letzter Instanz ist die unmittelbare Empfindung keiner Controle mehr unterworfen. Also kann der Irrthum nur in den Folgerungen gesucht werden. Also beruht die Richtigkeit und Gewissheit unserer Erkenntniss auf der Frage nach der Causalität oder auf dem Verhältniss der Wirkung zur Ursache.

„Ich wage es, als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, fährt Hume weiter, dass die Kenntniss dieser Beziehung in keinem Falle durch ein Denken a priori erreicht wird, sondern dass sie lediglich aus der Erfahrung stammt" (ib). „Dieser Satz, dass die Ursachen und Wirkungen nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Erfahrung erkennbar sind, wird leicht für solche Fälle zugestanden werden, wo man sich entsinnt, dass sie einmal ganz unbekannt waren; denn man ist sich da der gänzlichen Unfähigkeit bewusst, irgend vorher zu sagen, was aus ihnen entstehen werde. Man gebe einem Menschen, der keine Kenntniss von der Physik hat, zwei geglättete Marmorplatten und er wird nimmer entdecken, dass sie in der Weise mit einander zusammenhängen, dass ihre Trennung in gerader Linie grosse Kraft erfordert, während sie der seitlichen Verschiebung nur geringen Widerstand entgegenstellen. Von solchen

Vorgängen, welche mit dem gewöhnlichen Laufe der Natur wenig Aehnlichkeit haben, räumt man auch bereitwillig ein, dass man sie nur durch Erfahrung kennen lernen kann und niemand bildet sich ein, dass die Gewalt des entzündeten Pulvers oder die Anziehung eines Magnetes jemals durch Gründe a priori hätte entdeckt werden können."

„Diese Wahrheit hat aber anscheinend nicht die gleiche Gewissheit bei Vorgängen, mit denen wir seit unserm Eintreten in die Welt vertraut geworden sind, welche mit dem ganzen Lauf der Natur grosse Aehnlichkeit haben und die vermeintlich nur von einfachen Eigenschaften der Dinge abhängen und nicht von einem verborgenen Zusammenhange der Theile. Hier meint man, durch die blosse Thätigkeit des Verstandes und ohne Erfahrung die Wirkungen entdecken zu können. Man meint, dass wenn man plötzlich in die Welt gestellt worden, man sofort hätte schliessen können, dass eine Billardkugel durch Stoss einer andern ihre Bewegung mittheilen könne und dass man nicht nöthig gehabt, auf den Erfolg zu warten, um diess mit Sicherheit aussprechen zu können. So stark ist die Macht der Gewohnheit; gerade da, wo sie am grössten ist, verdeckt sie nicht bloss unsere natürliche Unwissenheit, sondern verbirgt auch sich selbst; sie scheint nicht vorhanden zu sein, gerade weil sie im höchsten Maasse besteht" (ibid. p 28).

Wenn ein Gegenstand uns gebracht wird und wir sollen die von ihm ausgehende Wirkung angeben, ohne frühere Beobachtung zu Rathe zu ziehen, wie, frägt Hume, soll die Seele hiebei verfahren? Unmöglich kann sie in einem solchen Falle, selbst bei der genauesten Untersuchung die Wirkung ausfindig machen und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Wirkung etwas von der Ursache ganz Verschiedenes ist. „Die Bewegung von der zweiten Billardkugel ist ein ganz anderer Vorgang, als die Bewegung in der ersten und es ist nichts in der einen, was den leisesten Wink für die andere gäbe" (ib. p. 29). „Sehe ich die eine Billardkugel gegen die andere bewegt, so mag mir vielleicht der Gedanke kommen, dass die Bewegung der zweiten das Ergebniss der Berührung oder des Stosses sei; aber kann ich nicht ebensogut hundert andere Wirkungen aus dieser Ursache voraussetzen?

Könnten beide Kugeln nicht in völliger Ruhe bleiben? Kann die erste Kugel sich nicht gerade zurückbewegen, oder in irgend einer Richtung seitlich abspringen? Alle diese Ausnahmen sind möglich und denkbar. Wesshalb soll man da der einen den Vorzug vor der andern geben, die eben so möglich und denkbar ist, wie jene? Alle unsere Gründe a priori können uns nie einen Anhalt für einen solchen Vorzug bieten".

Da nun jede Wirkung von ihrer Ursache verschieden ist, so kann sie, schliesst Hume, in dieser nicht gefunden werden und jede Erfindung oder Vorstellung derselben a priori muss völlig willkürlich bleiben. Und selbst wenn die Wirkung gekannt ist, bleibt die Verbindung ihrer mit der Ursache gleich willkürlich, weil es eine Menge anderer Wirkungen giebt, welche dem Verstande ebenso möglich und denkbar erscheinen. Alle Bemühung ist desshalb vergeblich, wenn man glaubt, ohne Hülfe der Beobachtung und Erfahrung irgend eine Wirkung bestimmen und eine Ursache oder eine Folge ableiten zu können.

Wenn diese also gänzlich unmöglich ist, so fragt es sich weiter: Was ist dann Erfahrung oder was ist, wie Hume sich ausdrückt, das Wesen aller Begründung in Bezug auf Thatsachen? Nichts anderes, als das Verhältniss oder die Beziehung von Ursache und Wirkung. Aber die Grundlage aller Beweise und Schlüsse aus dieser Beziehungsform? Kant käme sicherlich mit seiner Apriorität. Hume dagegen behauptet: „Dass selbst, nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen und Wirkungen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf Vernunft oder auf einen Vorgang innerhalb des Denkens stützen". Denn die Natur halte uns fern von ihren Geheimnissen und verstatte uns nur die Kenntniss einiger äusserlicher Eigenschaften der Dinge, während sie uns die Kräfte und Principien, von denen die Wirksamkeit der Dinge abhänge, gänzlich verberge. „Unsere Sinne belehren uns über die Farbe, das Gewicht und den Stoff des Brodes; aber weder die Sinne noch die Vernunft können uns über die Eigenschaften belehren, welche es für die Ernährung und Erhaltung des menschlichen Körpers geschickt machen" (ibid. p. 32). Was ist nun das, fragt Hume mit Recht, dass wir trotz all dieser Unkenntniss der

natürlichen Kräfte bei Wahrnehmung gleicher Eigenschaften immer die gleich verborgenen Kräfte voraussetzen und den Eintritt von Wirkungen, welche den früher wahrgenommenen gleichen, erwarten? „Dieser Vorgang in der Seele oder im Denken ist es, von dem ich die Grundlage kennen lernen möchte“ (ib. p. 32).

In der That kennt niemand das Band, welches die sinnlichen Eigenschaften und geheimen Kräfte mit einander verbindet und folglich wird die Seele durch nichts, was sie von deren Natur kennt, veranlasst, eine solche regelmässige und bestimmte Verbindung zwischen denselben anzunehmen. Frühere Erfahrung mag uns wohl unmittelbare und gewisse Auskunft über bestimmte Gegenstände geben. Allein warum soll nun diese Erfahrung auch auf andere Dinge ausgedehnt werden, die jenen nur in der äusseren Erscheinung gleichen? „Das früher verzehrte Brod hat mich ernährt, d. h. ein Körper von diesen sinnlichen Eigenschaften war zu dieser Zeit mit dieser verborgenen Kraft ausgerüstet; folgt nun daraus, dass ein anderes Brod, zu anderer Zeit, mich ebenfalls nähren muss und dass die gleichen sinnlichen Eigenschaften mit gleichen geheimen Kräften immer verbunden sind?“ Nothwendig ist eine solche Folgerung allerdings nicht. Und wenn es dennoch geschieht, worauf mag sich die Vernunft dabei stützen? Die zwei Sätze: „I c h h a b e g e f u n d e n, d a s s d i e s e s D i n g i m m e r m i t d i e s e r W i r k u n g v e r b u n d e n g e w e s e n i s t; und: I c h s e h e v o r a u s, d a s s a n d e r e s c h e i n b a r ä h n l i c h e D i n g e m i t s c h e i n b a r ä h n l i c h e n W i r k u n g e n v e r b u n d e n s e i n w e r d e n“, sind offenbar nicht dieselben. Man kann zwar einen aus dem andern ableiten; allein Gründe dafür anzugeben, auf welchen diese Folgerungen beruhen, ist niemand im Stande. Denn da alle Begründungen entweder auf Begriffe oder Thatsachen sich stützen, so ist offenbar, dass hier keine Beweise bestehen. Denn es ist kein Widerspruch, dass der Naturlauf wechselt und dass ein Ding, welches anscheinend einem früher wahrgenommenen gleicht, mit anderen oder entgegengesetzten Wirkungen verbunden ist.

Nehmen wir daher frühere Erfahrungen zum Maasstab unseres Urtheils über Vergangenes und Kommendes, so können diese Gründe oder Erfahrungen nur Wahrscheinlichkeit haben,

d. h. sie beziehen sich nicht auf Begriffe, sondern „nur auf Thatsachen und wirkliches Dasein". Ein solcher Grund beweist aber nichts. Denn wenn es richtig ist, was oben dargelegt worden, dass alle Gründe in Betreff der Existenz sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung stützen; dass unserere Erkenntniss von dieser Beziehung sich lediglich aus der Erfahrung ableitet und dass alle Erfahrungsschlüsse von dieser Voraussetzung ausgehen, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde, so ist ein Beweis, der sich auf Wahrscheinlichkeit und Existenzgründe stützt, ein blosser Cirkelbeweis. Denn man nimmt als zugestanden an, was den Kern der Frage bildet. „Alle Erfahrungsbeweise gründen sich bloss auf Aehnlichkeit, welche man zwischen verschiedenen Gegenstanden bemerkt und welche ähnliche Wirkungen, wie die erwarten lässt, welche man früher als Folge von solchen Gegenständen bemerkt hat" (ib. p. 35). Von ähnlichen Ursachen erwartet man ähnliche Wirkungen. Darauf laufen alle Erfahrungsbeweise hinaus. Stützte sich nun dieser Schluss auf die Vernunft, so müsste er bei dem ersten Male und für einen Fall eben so vollkommen gelten, als nach einer langen Reihe von Einzelfällen; aber dies ist durchaus nicht der Fall. „Nichts gleicht sich so wie Eier; aber niemand erwartet wegen dieser anscheinenden Aehnlichkeit denselben Wohlgeschmack bei allen. Nur nach einer langen Reihe gleichförmiger Vorgänge irgend einer Art erreichen wir in Beziehung auf einen bestimmten Fall Gewissheit und Vertrauen. Wo ist nun das Verfahren der Vernunft, welches von einem Fall einen ganz andern Schluss zieht, als von hundert Fällen, die in keiner Weise von jenen Einzelnen unterschieden sind?"

Dieselbe schwierige Frage stellt er aber nicht an die Vernunft in Bezug auf die Mathematik. Hier sei die Vernunft eines solchen Schwankens nicht fähig. „Die Folgerungen, die sie aus der Betrachtung eines Kreises zieht, sind dieselben, die sie aus der Prüfung aller Kreise der Welt ziehen würde. Aber kein Mensch, der nur einmal gesehen hat, wie der Stoss eines Körpers einen andern in Bewegung setzt, kann schliessen, dass jeder andere Körper bei gleichem Stosse sich ebenfalls bewegen werde.

Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung sind desshalb Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes" (ib. p. 41).

Hume unterscheidet somit zwischen Gewohnheit und Verstand oder wie er in einer langen Anmerkung hinzufügt, „zwischen Vernunft und Erfahrung". „Das eine gilt als das reine Ergebniss der geistigen Vermögen, welche die Dinge a priori betrachten, die aus ihrer Wirksamkeit hervorgehenden Folgen prüfen und eigene scharf bestimmte Grundsätze für Wissenschaft und Philosophie feststellen. Das andere gilt als ein solches, was lediglich aus den Sinnen und der Beobachtung sich ableitet" (ibid. p. 42). Hier haben wir ja deutlich die Kantische Unterscheidung von Apriori und Aposteriori, von Vernunft und Erfahrung, von absoluter Nothwendigkeit und blosser Zufälligkeit.

Wenn nun der scharfsinnige Skeptiker ohne jeglichen Skrupel und ohne alle weitere Untersuchung eine rein apriorische Erkenntniss zugiebt, warum sollte Kant, der Hume für den scharfsinnigsten Denker hält, soweit die Geschichte der Philosophie reicht, nicht mit gleicher Zuversicht und in gleichem Tone fortfahren? Und warum sollte er sich nicht veranlasst fühlen, noch einen Schritt weiter zu gehen, da nun einmal eine Wissenschaft wie die Mathematik existirt, „eine so grosse und bewährte Erkenntniss, die durch und durch apodictische Gewissheit, d. i. absolute Nothwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft ist" (P. 30)? In der That war die selbst von Hume unbezweifelte und für absolut gehaltene Gewissheit der mathematischen Lehrsätze die eigentliche Veranlassung, noch weiter in diesem räthselhaften Gebiete unseres Erkenntnissvermögens sich umzusehen. Denn wenn es der menschlichen Vernunft möglich war, sagt Kant, „eine solche Erkenntniss gänzlich a priori zu Stande zu bringen, setzt dann dieses Vermögen, da es nicht auf Erfahrung fusst, noch fussen kann, nicht irgend einen Erkenntnissgrund a priori voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleissig nachspürte" (P. 30)?

Hier stehen wir offenbar an der ursprünglichen Quelle der Kritik der reinen Vernunft. Der übertriebene Respect vor der Mathematik trieb ihn zu der einseitigen und schroffen Fassung des für ihn so wichtigen und verhängnissvollen Begriffes der Apriorität. Ohne diese Ueberzeugung, dass die Mathematik eine apriorische Erkenntniss sei und also in der menschlichen Natur ein von der Erfahrung gänzlich unabhängiges Erkenntnissvermögen liege, wäre die Vernunftkritik gar nicht entstanden. Es ist eine eigenthümliche Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie, dass gerade die Mathematik unsere grössten Denker zu den grössten Irrthümern veranlasste. So hat Spinoza lediglich aus mathematischen Gründen den Zweckbegriff und damit die Freiheit des Willens verworfen. Durch diesen einen Mangel war ihm ein tieferer Einblick in das Wesen der Geschichte, namentlich in den höchst wichtigen Begriff der Entwickelung und allmäligen Vervollkommnung in Natur- und Menschenwesen völlig unmöglich gemacht. Durch dieselbe Einseitigkeit kam Hume folgerichtig dazu, alle Wissenschaft als solche, ausser der Mathematik, gänzlich zu verwerfen. Kant ist zwar der Ansicht, Hume habe bloss sagen wollen, dass Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich sei (P. 4). Aber eine gründlichere Einsicht in seine Anschauungen wird uns zur Genüge überzeugen, dass es nicht nur keine Moral, Religion oder Politik gebe, sondern dass auch Naturwissenschaften und Geschichte nicht als etwas apodictisch Gewisses, sondern bloss als ein Conglomerat von Einzelfällen zu betrachten seien. Denn nach seiner Behauptung ist es unwidersprechlich gewiss: „dass alle Naturgesetze und alle Bewegungen der Körper ohne Ausnahme lediglich durch Erfahrung kennen gelernt werden". Erfahrung aber beruht auf der Beziehung von Ursache und Wirkung. Nun stellt er als einen „allgemeinen und ausnahmslosen Satz" die Behauptung auf: „dass die Kenntniss dieser Beziehung in keinem Falle durch ein Denken a priori erreicht werde, sondern dass sie lediglich aus der Erfahrung stamme". Die Erfahrung aber nützt uns nichts zu einer sichern Erkenntniss. „Denn jede Wirkung ist von ihrer Ursache verschieden; sie kann desshalb in dieser nicht gefunden werden". Alle unsere Erfahrungsschlüsse beruhen daher bloss auf der

unbewiesenen Voraussetzung, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde. Entsteht aber im Geringsten der Verdacht, dass der Lauf der Natur sich ändern und dass das Vergangene für das Kommende keine Regel sein werde, so wird alle Erfahrung nutzlos und dient zu keiner Folgerung oder Ableitung. „Keine Erfahrung kann desshalb diese Gleichheit zwischen Kommendem und Vergangenem beweisen. Denn alle Gründe stützen sich auf die Annahme dieser Gleichheit."

Dass diese „Gleichheit" weder durch Vernunft, noch aus Erfahrung bewiesen werden kann, ist klar. Denn um sie aus der Erfahrung zu beweisen, müsste ich Thatsachen anführen, und zwar solche, die sich stets auf dieselbe Weise wiederholt haben. Dies setzt aber das, was erst bewiesen werden soll, schon voraus; a priori oder aus reiner Vernunft kann sie aber desshalb nicht bewiesen werden, weil alle unsere Kenntnisse von Thatsachen lediglich durch Erfahrung möglich sind. „Der Mensch, sagt Hume vollkommen richtig, müsste wunderbar scharfsinnig sein, der durch blosses Denken entdecken könnte, dass die Krystalle die Wirkung der Hitze und das Eis die Wirkung der Kälte seien, ohne vorher mit der Wirksamkeit dieser Bestimmungen bekannt zu sein." Kann ich mich also auf das Vergangene nicht stützen, um aus der bisherigen Gleichmässigkeit des Naturlaufes einen Schluss auf die Gleichmässigkeit desselben für die Zukunft zu ziehen, so ist der Verdacht, dass der Lauf der Natur sich jeden Augenblick ändern könne, vollkommen gerechtfertigt und Hume darf ohne allen Widerspruch behaupten: „Wenn auch der Lauf der Dinge bisher noch so regelmässig gewesen ist, so beweist dies für sich allein und ohne einen besondern Grund nicht, dass dies auch in Zukunft so sein werde. Man irrt, wenn man meint, die Natur der Dinge aus vergangenen Fällen erkannt zu haben. Ihre verborgene Natur und folglich alle ihre Wirkungen können sich ändern, ohne dass ihre sinnlichen Eigenschaften wechseln. In einzelnen Fällen und bei einzelnen Dingen geschieht dies; wesshalb kann es nicht für immer und für Alles geschehen?"

Da es nun nach Hume bloss zweierlei Arten von Kenntnissen giebt: 1. solche, die sich auf unsere eigenen Vorstellungen und

2. solche, die sich auf Thatsachen beziehen, so kann es, da alles, was auf Thatsachen sich bezieht, lediglich Gegenstand der Erfahrung ist, ausser der Mathematik keine Wissenschaft geben.

Wir kennen nun die Aufgabe, welche Hume sich gestellt und auch die Lösung, welche er gegeben. Die Aufgabe lautet: Wie kommt die Seele dazu, eine Erfahrung, die sie über gewisse Gegenstände gemacht, auch auf andere Dinge auszudehnen, die jenen nur in der äusseren Erscheinung gleichen? „Dieser Vorgang in der Seele oder im Denken ist es, von dem ich die Grundlage kennen lernen möchte“. „Dies ist die oberste Frage, die ich stelle“ (p. 33). Die Antwort darauf ist: „Hat man gefunden, dass in vielen Fällen zwei Dinge, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, immer mit einander verbunden gewesen, so treibt die Gewohnheit die Seele, wenn sie Schnee oder Flamme sieht, Kälte oder Hitze zu erwarten“ (ibid. p. 44). Ausser den Vernunftgründen giebt es kein anderes Princip, welches die Seele bestimmte, aus so und so oft wiederholten Thatsachen einen zuverlässigen Schluss auf ähnliche in Zukunft zu ziehen Die Gewohnheit sei desshalb das „äusserste Princip, auf welches alle Erfahrungsgründe sich zurückführen lassen und womit man sich begnügen müsse“. Diese Voraussetzung löse allein die „Schwierigkeit, wesshalb wir von tausend gleichen Fällen einen Schluss ziehen, den wir von einem nicht ziehen können, obgleich er in keiner Beziehung von jenen sich unterscheidet“ (ibid. p. 41).

„Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung sind desshalb Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes“.

„Die Gewohnheit ist der grosse Führer im Leben“.

„Ohne die Kraft der Gewohnheit wären wir über alle Thatsachen unwissend, die nicht den Sinnen oder der Erinnerung gegenwärtig wären. Wir würden nie Mittel für Zwecke benützen und alles Handeln sowohl wie der grösste Theil der Forschungen hätte ein Ende.“

So weit das Argument Hume's. Weiter den Gedanken zu verfolgen, hält er für überflüssig. „In den meisten Fragen kann man keinen Schritt weiter kommen und bei allen Untersuchungen

muss man zuletzt hier endigen, wenn man auch noch so anstrengend und eifrig die Forschung begonnen hat" (ibid. p. 45).

Wenden wir jetzt diese Beweisführung auf das Kantische Ding an sich an und sehen wir zu, ob es Kant dadurch, dass er die Causalität nicht wie Hume aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft entspringen lässt, gelungen sei, mit seiner Apriorität den grossen Skeptiker zu widerlegen. Wie kann ich, fragt Hume, von einer gegebenen Wirkung auf etwas, das von dieser Wirkung ganz verschieden und unabhängig ist, auf dieses etwas als seine Ursache schliessen? Nun ist nach Kant die „Erscheinung ausser unserer Vorstellungsart nichts für sich selbst"; sie ist folglich die Vorstellungsart selbst, also rein subjectiv; wie kann ich nun von einer blossen Vorstellung, die nur in mir ist, auf einen „von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand" (K. 260), also auf etwas rein Objectives schliessen? Kant selbst gesteht Hume die Richtigkeit dieses Argumentes zu. „Er bewies unwidersprechlich, sagt Kant, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken; denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendigerweise auch sein müsse und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse" (P. 4).

Wenn Hume das unwidersprechlich bewiesen hat, so gilt dieser unwidersprechliche Beweis auch für Kant. Es ist gar nicht abzusehen wie darum, weil etwas ist (nämlich die Erscheinung), etwas anderes (das Ding an sich) nothwendigerweise auch sein müsse. Die Erscheinung könnte ja auch nur mein eigenes Product sein. Denn wenn das Ding an sich etwas ist, von dem ich „gar nichts weiss, noch überhaupt etwas wissen kann", und wenn das Ich selbst auch ein Ding an sich, also auch nur ein „unbekanntes X" ist: wie kann ich dann von dem einen mehr behaupten, als von dem andern, dass es die Ursache der Erscheinung sei? Und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse, ist noch unbegreiflicher. Denn was a priori ist, ist unabhängig von aller Sinnlichkeit. Nur reine Anschauungen (Raum und Zeit), reine Begriffe

des Verstandes (Kategorien) und der Vernunft (Ideen) sind a priori möglich. Aber „alles Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstand oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein" (P. 141). Alle diese apriorischen Erkenntnisse bekommen erst objective Gültigkeit durch ihre Anwendung auf Erfahrung. „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit" (ib.). Das Kriterium der Wahrheit aber ist Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit (K. 48). Wenn aber nur in der Erfahrung Wahrheit und „die Erfahrung ein Product der Sinne und des Verstandes ist" (P. 53, 57): so kommen diese beiden Kriterien nicht dem einen oder andern allein, sondern nur beiden zusammen, d. h. sie kommen nur der Erfahrung zu. Aber gerade das war es, was er Hume zum Vorwurf machte. „Erfahrung (sagt Kant im Widerspruch mit dem Vorhergehenden) giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit". „Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig" (K. 48). Dagegen Hume: „Ich sage, dass selbst, nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen und Wirkungen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf die Vernunft oder einen Vorgang innerhalb des Denkens stützen" (l. c. p. 32). Kant hingegen behauptet, dass dieser, sowie alle metaphysischen Begriffe, „nicht wie Hume besorgt hatte, aus der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien" (P. 7). Aber woher sie immer entsprungen sein mögen, objective Gültigkeit bekommen sie erst durch die Erfahrung. Schliesslich handelt es sich hier gar nicht um ihren Ursprung, sondern bloss um ihre Anwendung. Lassen wir einen Augenblick Kanten Recht und geben wir ihm zu, dass sie a priori entsprungen seien; was folgt daraus? Entweder gar nichts oder ein Widerspruch. Denn auf das Ding an sich können sie nicht angewendet werden, weil dieses ein „transcendentales Object" und der Causalitätsbegriff eine Kategorie ist. Aber jenen „transcendentalen Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt, sagt Kant, kann ich durch keine Kategorie denken; denn diese gilt nur für die empirische Anschauung". „Ein reiner Gebrauch

der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine empirische Anschauung geht". Somit kommt die objective Gültigkeit erst durch die empirische Anschauung. Und doch heisst es: „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori".

Halten wir jedoch an dem Obigen fest: Die Kategorie bekommt erst objective Gültigkeit, wenn sie auf eine Anschauung geht. Als solche kann nur die empirische gemeint sein, da eine intellectuelle, wie wir gehört haben, uns schlechterdings nicht zukommt. Als empirische aber ist sie „bloss in uns, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird" (K. 681). Also bezieht sich die Kategorie, selbst wenn sie „auf eine Anschauung geht", bloss auf eine subjective Vorstellung; folglich wird die Kantische Causalität nur als etwas rein Subjectives gedacht und hat somit gar keine objective Bedeutung. Ich komme aus mir selbst nie heraus. Die Vorstellung oder empirische Anschauung ist „eine blosse Modification meiner Sinnlichkeit" und als solche subjectiv; die Kategorie, die auch nur „eine blosse Function des Denkens ist, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird", ist auch nur subjectiv. Zwei Subjective aber können kein Objectives geben.

Die Ableitung der Kategorie der Causalität aus dem reinen Verstande nützt also für eine objective Erkenntniss rein gar nichts. Ja es klingt fast wie eine Ironie auf sich selbst, wenn Kant im triumphirenden Selbstgefühl von dieser Ableitung der Kategorie aus reiner Vernunft sagt: „Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte" (P. 7). Kant scheint ganz vergessen zu haben, dass er seinen Kategorien, als blossen Denkfunctionen, keine objective Gültigkeit zugeschrieben, sondern dass er ihnen diese erst zu-

des Verstandes (Kategorien) und der Vernunft (Ideen) sind a priori möglich. Aber „alles Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstand oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein" (P. 141). Alle diese apriorischen Erkenntnisse bekommen erst objective Gültigkeit durch ihre Anwendung auf Erfahrung. „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit" (ib.). Das Kriterium der Wahrheit aber ist Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit (K. 48). Wenn aber nur in der Erfahrung Wahrheit und „die Erfahrung ein Product der Sinne und des Verstandes ist" (P. 53, 57): so kommen diese beiden Kriterien nicht dem einen oder andern allein, sondern nur beiden zusammen, d. h. sie kommen nur der Erfahrung zu. Aber gerade das war es, was er Hume zum Vorwurf machte. „Erfahrung (sagt Kant im Widerspruch mit dem Vorhergehenden) giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit". „Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig" (K. 48). Dagegen Hume: „Ich sage, dass selbst, nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen und Wirkungen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf die Vernunft oder einen Vorgang innerhalb des Denkens stützen" (l. c. p. 32). Kant hingegen behauptet, dass dieser, sowie alle metaphysischen Begriffe, „nicht wie Hume besorgt hatte, aus der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien" (P. 7). Aber woher sie immer entsprungen sein mögen, objective Gültigkeit bekommen sie erst durch die Erfahrung. Schliesslich handelt es sich hier gar nicht um ihren Ursprung, sondern bloss um ihre Anwendung. Lassen wir einen Augenblick Kanten Recht und geben wir ihm zu, dass sie a priori entsprungen seien; was folgt daraus? Entweder gar nichts oder ein Widerspruch. Denn auf das Ding an sich können sie nicht angewendet werden, weil dieses ein „transcendentales Object" und der Causalitätsbegriff eine Kategorie ist. Aber jenen „transcendentalen Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt, sagt Kant, kann ich durch keine Kategorie denken; denn diese gilt nur für die empirische Anschauung". „Ein reiner Gebrauch

der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine empirische Anschauung geht". Somit kommt die objective Gültigkeit erst durch die empirische Anschauung. Und doch heisst es: „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori".

Halten wir jedoch an dem Obigen fest: Die Kategorie bekommt erst objective Gültigkeit, wenn sie auf eine Anschauung geht. Als solche kann nur die empirische gemeint sein, da eine intellectuelle, wie wir gehört haben, uns schlechterdings nicht zukommt. Als empirische aber ist sie „bloss in uns, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird" (K. 681). Also bezieht sich die Kategorie, selbst wenn sie „auf eine Anschauung geht", bloss auf eine subjective Vorstellung; folglich wird die Kantische Causalität nur als etwas rein Subjectives gedacht und hat somit gar keine objective Bedeutung. Ich komme aus mir selbst nie heraus. Die Vorstellung oder empirische Anschauung ist „eine blosse Modification meiner Sinnlichkeit" und als solche subjectiv; die Kategorie, die auch nur „eine blosse Function des Denkens ist, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird", ist auch nur subjectiv. Zwei Subjective aber können kein Objectives geben.

Die Ableitung der Kategorie der Causalität aus dem reinen Verstande nützt also für eine objective Erkenntniss rein gar nichts. Ja es klingt fast wie eine Ironie auf sich selbst, wenn Kant im triumphirenden Selbstgefühl von dieser Ableitung der Kategorie aus reiner Vernunft sagt: „Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte" (P. 7). Kant scheint ganz vergessen zu haben, dass er seinen Kategorien, als blossen Denkfunctionen, keine objective Gültigkeit zugeschrieben, sondern dass er ihnen diese erst zu-

des Verstandes (Kategorien) und der Vernunft (Ideen) sind a priori möglich. Aber „alles Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstand oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein" (P. 141). Alle diese apriorischen Erkenntnisse bekommen erst objective Gültigkeit durch ihre Anwendung auf Erfahrung. „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit" (ib.). Das Kriterium der Wahrheit aber ist Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit (K. 48). Wenn aber nur in der Erfahrung Wahrheit und „die Erfahrung ein Product der Sinne und des Verstandes ist" (P. 53, 57): so kommen diese beiden Kriterien nicht dem einen oder andern allein, sondern nur beiden zusammen, d. h. sie kommen nur der Erfahrung zu. Aber gerade das war es, was er Hume zum Vorwurf machte. „Erfahrung (sagt Kant im Widerspruch mit dem Vorhergehenden) giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit". „Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig" (K. 48). Dagegen Hume: „Ich sage, dass selbst, nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen und Wirkungen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf die Vernunft oder einen Vorgang innerhalb des Denkens stützen" (l. c. p. 32). Kant hingegen behauptet, dass dieser, sowie alle metaphysischen Begriffe, „nicht wie Hume besorgt hatte, aus der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien" (P. 7). Aber woher sie immer entsprungen sein mögen, objective Gültigkeit bekommen sie erst durch die Erfahrung. Schliesslich handelt es sich hier gar nicht um ihren Ursprung, sondern bloss um ihre Anwendung. Lassen wir einen Augenblick Kanten Recht und geben wir ihm zu, dass sie a priori entsprungen seien; was folgt daraus? Entweder gar nichts oder ein Widerspruch. Denn auf das Ding an sich können sie nicht angewendet werden, weil dieses ein „transcendentales Object" und der Causalitätsbegriff eine Kategorie ist. Aber jenen „transcendentalen Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt, sagt Kant, kann ich durch keine Kategorie denken; denn diese gilt nur für die empirische Anschauung". „Ein reiner Gebrauch

der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine empirische Anschauung geht". Somit kommt die objective Gültigkeit erst durch die empirische Anschauung. Und doch heisst es: „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori".

Halten wir jedoch an dem Obigen fest: Die Kategorie bekommt erst objective Gültigkeit, wenn sie auf eine Anschauung geht. Als solche kann nur die empirische gemeint sein, da eine intellectuelle, wie wir gehört haben, uns schlechterdings nicht zukommt. Als empirische aber ist sie „bloss in uns, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird" (K. 681). Also bezieht sich die Kategorie, selbst wenn sie „auf eine Anschauung geht", bloss auf eine subjective Vorstellung; folglich wird die Kantische Causalität nur als etwas rein Subjectives gedacht und hat somit gar keine objective Bedeutung. Ich komme aus mir selbst nie heraus. Die Vorstellung oder empirische Anschauung ist „eine blosse Modification meiner Sinnlichkeit" und als solche subjectiv; die Kategorie, die auch nur „eine blosse Function des Denkens ist, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird", ist auch nur subjectiv. Zwei Subjective aber können kein Objectives geben.

Die Ableitung der Kategorie der Causalität aus dem reinen Verstande nützt also für eine objective Erkenntniss rein gar nichts. Ja es klingt fast wie eine Ironie auf sich selbst, wenn Kant im triumphirenden Selbstgefühl von dieser Ableitung der Kategorie aus reiner Vernunft sagt: „Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte" (P. 7). Kant scheint ganz vergessen zu haben, dass er seinen Kategorien, als blossen Denkfunctionen, keine objective Gültigkeit zugeschrieben, sondern dass er ihnen diese erst zu-

kommen lässt in ihrer Anwendung auf die empirische Anschauung. Hume leitet die Causalität aus der Erfahrung ab und desshalb entbehren alle Erfahrungsschlüsse der Zuverlässigkeit und Gewissheit. Kant leitet sie aus der reinen Vernunft ab und desshalb verliert er allen realen Boden unter den Füssen. Denn es ist unmöglich, mit der Kategorie als blosser Denkfunction das Ding an sich zu erreichen. Sobald die Kategorie der Causalität nur aus der Vernunft abgeleitet wird, bleibt das Ding an sich und folglich die ganze objective Welt bloss ein Gedankenproduct.

Kant hätte vielleicht recht, wenn wirklich, wie er glaubte, alle Dinge sich nach uns richten müssten, wenn Raum und Zeit rein subjectiv und unser ganzer Vorstellungskreis bloss Erscheinung wäre. Aber auch selbst dann erheben sich gegen seine Apriorität die grössten Schwierigkeiten. Denn wenn die Erscheinung nicht blosser Schein ist, sondern die reale Einheit von Subject und Object oder von subjectiver Form und objectivem Inhalt, so muss er den Dingen, auch wenn wir gar nichts von ihnen wissen, als bloss dass sie existiren, wenigstens die Kategorie der Wirklichkeit zukommen lassen. Und wenn alle Erkenntniss aus reiner Vernunft oder reinem Verstand nichts als lauter Schein ist, so muss, wenn überhaupt objective Gültigkeit zu Stande kommen soll, den Dingen die Kategorie der Nothwendigkeit zukommen. Sollen sich die Dinge gar nach uns richten, statt wir nach ihnen, so muss ihnen wenigstens die Möglichkeit zugedacht werden, dass sie sich nach uns richten können. Wenn sie ferner einen Eindruck auf uns machen, „unsere Sinne rühren" sollen, so kommt ihnen die Kategorie der Causalität zu. Auch wird dieser Eindruck nicht von allen derselbe sein, folglich sind sie qualitativ von einander verschieden. Also kommt ihnen die Kategorie der Qualität zu. Wäre das nicht, so müsste man annehmen, dass die ganze unendliche Mannigfaltigkeit unserer Empfindungen lediglich von unserer Subjectivität abhinge. Dies müsste aber nicht nur erst bewiesen, sondern es müsste zugleich auch gezeigt werden, wie es möglich ist, dass bei immer gleicher Afficirung der Dinge nichts desto weniger eine solche Fülle und Mannigfaltigkeit von Empfindungen in uns hervorgerufen wird. Und selbst wenn alle Dinge stets auf gleiche, d. h. nur auf eine

der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine empirische Anschauung geht". Somit kommt die objective Gültigkeit erst durch die empirische Anschauung. Und doch heisst es: „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori".

Halten wir jedoch an dem Obigen fest: Die Kategorie bekommt erst objective Gültigkeit, wenn sie auf eine Anschauung geht. Als solche kann nur die empirische gemeint sein, da eine intellectuelle, wie wir gehört haben, uns schlechterdings nicht zukommt. Als empirische aber ist sie „bloss in uns, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird" (K. 681). Also bezieht sich die Kategorie, selbst wenn sie „auf eine Anschauung geht", bloss auf eine subjective Vorstellung; folglich wird die Kantische Causalität nur als etwas rein Subjectives gedacht und hat somit gar keine objective Bedeutung. Ich komme aus mir selbst nie heraus. Die Vorstellung oder empirische Anschauung ist „eine blosse Modification meiner Sinnlichkeit" und als solche subjectiv; die Kategorie, die auch nur „eine blosse Function des Denkens ist, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird", ist auch nur subjectiv. Zwei Subjective aber können kein Objectives geben.

Die Ableitung der Kategorie der Causalität aus dem reinen Verstande nützt also für eine objective Erkenntniss rein gar nichts. Ja es klingt fast wie eine Ironie auf sich selbst, wenn Kant im triumphirenden Selbstgefühl von dieser Ableitung der Kategorie aus reiner Vernunft sagt: „Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte" (P. 7). Kant scheint ganz vergessen zu haben, dass er seinen Kategorien, als blossen Denkfunctionen, keine objective Gültigkeit zugeschrieben, sondern dass er ihnen diese erst zu-

dass Denken und Sein nicht bloss subjectiv, sondern auch zugleich objectiv identisch seien. Mit der Behauptung aber, dass die Kategorien nicht bloss in unserer Vernunft, sondern auch ebenso in den Dingen selbst sich vorfinden, stehen wir nicht mehr auf dem Boden der Transcendental-, sondern der Identitätsphilosophie. Nur erhebt sich dann die Frage: ob bei dieser Identität der Kategorien in und ausser uns, der ganze Weltprocess bloss aus uns sich begreifen und entwickeln lasse, ohne Zuziehung der mühsamen, langwierigen, aber auf sichere Resultate sich stützenden Erfahrung. Die Beantwortung dieser Frage kann hierorts nicht weiter verfolgt werden. Es genügt uns, gezeigt zu haben, dass Kant seinen „scharfsinnigen Vorgänger" nicht überwunden oder wenn er ihn überwunden, jedenfalls nur um den Preis, um welchen der Teufel nach der Sage sich dem Contrahenten für dieses Leben zum Dienste verpflichtet.

§. 8.

Problem der Erfahrung.

Das Erkenntnissproblem gipfelt in der Frage: Was ist Erfahrung? Weder bei Berkeley noch bei Hume konnten wir hierüber genügenden Aufschluss erhalten. Für Berkeley giebt es überhaupt keine Erfahrung und bei Hume keine Gewissheit aus derselben. Die Erfahrung führt uns nur in das Reich der Zufälligkeit und Gewohnheit. Aber auch nach Kant giebt „Erfahrung niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene oder comparative Allgemeinheit durch Induction, sodass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme" (K. 48). Dieser Satz ist sehr verhängnissvoll für die Vernunftkritik. Nehmen wir noch einen folgenden hinzu, nämlich den, dass die Kategorie nie über die Erfahrung hinaus angewendet werden dürfe, so ist der Zweck, um dessen willen die Kritik der reinen Vernunft geschrieben wurde, nicht bloss theilweise vereitelt, sondern in seinem innersten Wesen vernichtet.

Erfahrung giebt keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit; Allgemeinheit und Nothwendigkeit aber sind die einzigen Krite-

rien der Wahrheit. Um dieses Kriteriums willen nimmt Kant die Apriorität der Kategorien an. Nun finden aber diese Kategorien ihre „objective Gültigkeit", d. h. also die Bestätigung ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit erst in der Erfahrung. Der Erfahrung selbst aber fehlt dieses Kriterium. Es müsste somit die Allgemeinheit in dem Einzelnen, die Nothwendigkeit in dem Zufälligen seine Bestätigung finden. Folglich kann ich nie erfahren, ob die Kategorien allgemein oder nothwendig sind. Folglich ist die Erfahrung nicht die Bestätigung, sondern die Aufhebung jenes Kriteriums. Dieser Folgerung ist absolut nicht auszuweichen. Und jene beiden Prämissen, aus welchen dieser Schluss gezogen wird, sind die Grundpfeiler der ganzen Kantischen Philosophie. Der grosse Denker scheitert daher nicht bloss am Idealismus, wie wir gehört, sondern auch am Empirismus. Jenes berühmte Sätzchen: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit" (P. 141), wodurch er sich von allen Idealisten von Parmenides bis Berkeley grundwesentlich unterscheiden wollte, ist nicht eine Versöhnung von Gegensätzen, sondern die donnernde Brandung zweier gegenseitig mächtig sich abstossender Kräfte. Und dennoch sind die beiden Behauptungen, um welche der „Alleszermalmer" vergeblich sich aufrieb, in anderer Fassung unwiderleglich. Die Erfahrung allein oder die Empfindung liefert keine Allgemeinheit, aber auch aus dem Denken allein resultirt keine Gewissheit, sondern nur aus beiden zusammengenommen erhebt sich die volle Wahrheit. Aber weder diese andere Fassung, noch der Nachweis von der Unmöglichkeit eines solchen durch die Erfahrung sich beschränkenden, nicht aber sich bestätigenden Kriteriums soll hier weiter verfolgt, sondern statt dessen die zerstreuten Züge und Aeusserungen Kant's über das Wesen der Erfahrung gesammelt und übersichtlich dargestellt werden. Zuvor jedoch wollen wir noch einige seiner Definitionen vorausschicken und sodann die Hauptmomente derselben in diesem und dem folgenden Paragraphen kritisch beleuchten.

1) „Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind" (P. 57).

2) Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstsein, sofern dieselbe nothwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu Erfahrungsurtheilen dienen können" (P. 59).

3) „Daher ist es zur Erfahrung nicht genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelst des Urtheils zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung sein kann. Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letztern in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori" (P. 53).

4) „Empirische Urtheile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungs-Urtheile, die aber nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurtheile. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffes, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jeder Zeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist" (P. 51).

Aus allen diesen Begriffsbestimmungen geht hervor, dass die Erfahrung „ein Product der Sinne und des Verstandes" ist" (P. 53) und folglich zwei Momente in ihr enthalten sind: 1) Anschauung und 2) Begriff. Die allernächsten Fragen, die sich uns hier aufdrängen, sind: 1) Wie kommen wir zu diesen Anschauungen? Sind sie unsere eigenen Producte, oder sind es Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane durch die Dinge ausser uns? 2) Wie entstehen unsere Begriffe? Liegen sie wirklich, wie Kant behauptet,

schon a priori im Gemüthe bereit und bedarf es bloss einer Verbindung beider, um Erfahrung zu Stande zu bringen, oder entstehen die Begriffe erst allmählig durch Vereinigung der empfangenen Eindrücke im Bewusstsein? Diese zwei Punkte gehören unbedingt zu der Frage: „Wie ist Erfahrung möglich"? Wie auch die Beantwortung dieser Fragen ausfallen möge, so viel ist zum Voraus gewiss, dass durch die beiden Sätze: „durch die Sinnlichkeit wird uns Anschauung gegeben, durch den Verstand aber gedacht" (K. 68, 161), die Erfahrung nicht erklärt ist. Auch das genügt nicht, dass die Wahrnehmungsurtheile durch Subsumtion unter apriorische Begriffe zu Erfahrungsurtheilen mit objectiver Gültigkeit werden. Vielmehr sind in diesem, wie in den übrigen Citaten mehrere Unklarheiten und Widersprüche zu corrigiren. Was ist z. B. für ein Unterschied zwischen einem „empirischen Bewusstsein" und einem „Bewusstsein überhaupt"? Ferner, was soll das heissen: die Wahrnehmungsurtheile bedürfen „keines reinen Verstandesbegriffes, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject?" Giebt es denn eine zweifache Logik, eine empirische etwa und eine apriorische, wenn doch durch die zwölf Kategorien das „ganze Verstandesvermögen völlig erschöpft und ausgemessen ist" und nur zwei Erkenntnissquellen vorhanden sind: „Verstand und Sinnlichkeit"? Wir wollen diese Fragen hier nicht weiter verfolgen, noch durch ähnliche ebenso vollberechtigte vermehren. Aber eine Frage, ehe wir weiter fahren, können wir nicht umgehen, nämlich diese: Wie werden unsere Wahrnehmungen unter die Verstandesbegriffe subsumirt, um Erfahrungsurtheile zu werden mit objectiver Gültigkeit? Hier bietet sich Gelegenheit, des sogenannten „transcendentalen Schematismus" nochmals im Zusammenhang kurz zu gedenken.

„Reine Verstandesbegriffe und empirische Anschauung sind ganz ungleichartig," sagt Kant; „wie ist nun die Anwendung der Kategorie auf Erscheinung möglich, da doch Niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten?" Es ist desshalb klar, fährt Kant weiter, „dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, ander-

seits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss und die Anwendung der ersten auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, anderseits sinnlich sein. Eine solche ist das transcendentale Schema“ (K. 169).

Wer sieht nicht auf den ersten Blick, dass ein solches Schema, bei der specifischen Differenz der sinnlichen Anschauung und des reinen Verstandesbegriffs, ein unnatürliches Zwitterding ist? Wie kann etwas sinnlich und intellectuell zugleich sein, wenn beide so ganz entgegengesetzter Natur sind? Wenn es ein drittes sein kann, warum dann nicht auch der eine oder andere der beiden Factoren selbst? Kant nimmt an und muss annehmen, dass die beiden Extreme, Sinnliches und Intellectuelles, in einem und demselben Wesen sich vereinigen; wenn das ist, warum soll dann das Sinnliche nicht empfänglich sein für das Intellectuelle und das Intellectuelle für das Sinnliche? Die Schwierigkeit ist in diesem Fall nicht grösser als im andern, wohl aber die Vorstellung einfacher und natürlicher. Wenn aber Sinnliches und Intellectuelles so verschiedenartig sind, dass sie sich gar nicht verbinden können, so können sie sich überhaupt nie vereinigen, also auch nicht in einem dritten.

Dazu kommt noch, dass Kant die Möglichkeit dieses Schemas nirgends gezeigt, sondern bloss als eine willkürliche Behauptung hingestellt hat. Es ist schon willkürlich, dass Anschauung und Begriff total von einander verschieden seien, während doch bereits die Ahnung in ihm auftauchte, dass sie einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen könnten. Dieser vorausgesetzte Dualismus ist „eigentlich die Ursache, welche eine transcendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können“ (K. 169). Diese Möglichkeit zu zeigen ist er aber schuldig geblieben; es müsste denn nur die Erklärung, dass sie unerklärlich sei, für eine solche angesehen werden. Es ist ihm nämlich selbst ein unerforschliches Räthsel, wie Sinnliches und Geistiges in einem Dritten sich vereinigen könne. „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene

Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden" (K. 171). Da wir uns in Betreff der einzelnen Schemata, z. B. Substanz, Causalität, Wirklichkeit, Nothwendigkeit etc. nur wiederholen könnten; da über diese höchst unfruchtbare und unnatürliche Vorstellung schon überhaupt so viel raisonnirt worden und endlich Kant selbst das Zustandekommen der Vereinigung zweier toto genere Entgegengesetzten für etwas Unbegreifliches erklärt, so wollen wir uns nicht des Weitern darüber verbreiten, sondern unser ungleich wichtigeres Thema über das Wesen der Sinnlichkeit oder vielmehr über Kant's Auffassung derselben weiter verfolgen. Sinnlichkeit, Empfindung, Materie sind die Begriffe, welche Kant theils nur ganz fragmentarisch, theils gar nicht näher untersucht hat. Unsere nächste Frage ist also: Was ist Sinnesaffection; oder was ist Sinnlichkeit, was ist Affection?

„Sinnlichkeit ist die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen zu empfangen."

„Empfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden."

„Materie ist das, was der Empfindung correspondirt" (K. 71).

Sinnlichkeit ist also blosse Fähigkeit; Materie dagegen ist das eigentlich Wirksame; und die durch die Wirksamkeit der Materie in Thätigkeit gesetzte Receptivität oder Fähigkeit ist das Wesen der Empfindung. Diese ist somit der Act des Zusammenwirkens der Materie und Sinnlichkeit.*) In diesem einen Ausdruck liegt also jener geheimnissvolle Vorgang des Contactes zwischen uns und der Aussenwelt verborgen. Die Empfindung ist gegeben; sie ist nebst der Vorstellung das Ursprünglichste und Unergründlichste aller seelischen Vorgänge. Beide sind schlechthin vorhanden und müssen als solche ohne weiteres angenommen werden. Aber es ist immerhin noch ein grosser Unterschied, ob ich sage: Die Empfindung ist gegeben, oder ob

*) Vgl. § 2 p. 29—31.

ich sage: Vermittelst der Empfindung werden uns Gegenstände gegeben. Die Empfindung könnte auch, wie wir gehört haben, bloss die Wirkung unserer eigenen Natur sein und braucht folglich nicht erst durch die Wirksamkeit der Materie oder der äussern Gegenstände hervorgerufen zu werden. Kant darf letzteres auch gar nicht annehmen, sonst verfällt er dem Hume'schen Satz: dass die Causalität nicht a priori, also nicht in uns, sondern a posteriori, d. h. in den Dingen ausser uns zu suchen sei! Damit stürzte seine ganze Lehre von der Apriorität. Wenn er also sagt: Es giebt Dinge, d. h. Körper ausser uns, und nur sofern sie auf uns wirken, unsere Sinne afficiren, erfahren wir, dass etwas existirt, und nur insofern, als dies geschieht, ist Erkenntniss und Wahrheit möglich: so ist der Ausdruck entweder ungenau oder die ganze Kategorienlehre falsch. Beide Behauptungen sind aber gleich wesentlich in der Kritik: 1. dass die Dinge auf uns wirken, also das Verhältniss der Causalität auch ausser uns in den Dingen selbst stattfinde, und 2. dass die Kategorie der Causalität etwas rein Apriorisches sei, weil, wenn sie das nicht wäre und blosss aus der Erfahrung geschöpft würde, nur comparative Wahrheit, aber keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit vorhanden wäre, die doch einzig und allein die Kriterien der Wahrheit und objectiven Gültigkeit ausmachen.

Nimmt er den ersten Satz nicht an, nämlich die Wirksamkeit der Dinge ausser uns, so verfällt er dem Berkeleyanismus. Denn wenn die Causalität als Kategorie nur a priori ist, so kann er, wie gesagt, die Dinge nicht erreichen, weil durch die Kategorien nur gedacht, aber nichts gegeben wird (K. 261). Dann giebt es nur Geister und Vorstellungen derselben (P. 40), und alles, was uns die Sinne lehren, ist nichts als lauter Schein (ibid. 140). Nimmt er aber eine Wirksamkeit der Dinge ausser uns an, so verlegt er die Causalität in die Erfahrung und verfällt dem Skepticismus Hume's. Dann aber giebt es keine allgemeine und nothwendige, sondern bloss comparative oder zufällige Wahrheit. In dieser Alternative ist und bleibt die Vernunftkritik befangen.

Mit der Annahme einer Causalität ausser uns fällt auch die Apriorität von Raum und Zeit. Denn wo Thätigkeit ist, da ist auch Bewegung und wo Bewegung Succession, also Zeit. Eine

Bewegung ist aber ohne Raum nicht denkbar und ebenso auch Raum nicht ohne Materie. Wird also eine ausser uns befindliche Materie oder Körperwelt angenommen, so muss auch eine irgendwie objective Räumlichkeit angenommen werden. Damit fällt der Raum als bloss subjective Anschauung. Kant nimmt nun wirklich eine ausser uns existirende Körperwelt an und rettet die Apriorität des Raumes und der Zeit bloss dadurch, dass er behauptet, wir könnten von der objectiven oder an sich seienden Beschaffenheit dieser Körperwelt ganz und gar nichts wissen. Allein wenn wir von ihr ganz und gar nichts wissen können, als bloss dass sie existirt, so können wir auch nicht sagen, dass ihr kein Raum und keine Zeit zukomme. Irgendwie aber muss sie doch existiren. Und wenn diese Körper auf uns Einfluss haben sollen, und das haben sie, da sie „unsere Sinne afficiren", so können sie nicht total von uns verschieden sein. Denn was ganz und gar keine Aehnlichkeit hat mit einander, kann sich auch nicht berühren. Nun kommen aber die Dinge mit uns in Contact, ja wir wissen bloss von ihnen, sofern sie auf uns einen Eindruck machen und dadurch unsere Denkfähigkeit in Bewegung setzen (K. 71). Schliesse ich desshalb auf sie auch nur nach Analogie unseres eigenen Wesens, so kann ihnen irgendwelche Räumlichkeit und Zeitlichkeit nicht abgesprochen werden. Denn sind es „K ö r p e r", wie Kant annimmt, so müssen sie einen Raum einnehmen. „E x i s t i r e n" sie überhaupt, so müssen sie in einer Zeit existiren. Wäre nun Raum und Zeit bloss subjectiv, so könnte weder von Körpern, noch von deren Existenz die Rede sein. Denn was in keinem Moment existirt, das existirt gar nicht, oder existirt, wenn die Zeit bloss subjectiv ist, nur als Vorstellung in uns. Existiren also die Dinge als Körper, so nehmen sie einen Raum ein; existiren sie nicht als Körper, so könnten sie nur noch als Geister gedacht werden.

Es ist unstreitig, dass all unsern Seelenthätigkeiten, deren wir uns bewusst sind, Empfindungen zu Grunde liegen. Ein Organ oder ein Mensch, der nicht mehr empfindet, ist für uns todt. Ob es nur bewusste oder auch u n b e w u s s t e Empfindungen giebt, betrachte ich einstweilen noch als Streitfrage. Dass Menschen in Ohnmachten oder im Schlaf natürliche oder künstliche

Reize wahrnehmen, wenigstens darauf reagiren, ohne sich im wachen Zustande derselben zu erinnern, ist Thatsache. Bis zu welchem Grade aber das Bewusstsein in diesem dumpfen Zustand gleichsam erlöscht oder völlig aufhört, dürfte wahrscheinlich nie völlig zur Entscheidung kommen. Denn wir selbst können uns in einem solchen gradweise unbewussten Zustand nicht beobachten, und was in andern vorgeht, können wir nicht wissen oder wenigstens nicht mit Bestimmtheit auf die richtige Quelle zurückführen, da manches, was einer seelischen Function gleich sieht, bloss ein mechanischer Vorgang ist und manche Seelenbewegungen durch körperliche Hindernisse gehemmt nicht zum Vorschein kommen. Wie dem nun aber auch sein mag: die Erkenntniss fängt für uns erst mit dem klaren, scharf distinguirten Bewusstsein an. Ich nenne desshalb die bewusste Empfindung eine Vorstellung. Je distinguirter die Empfindung, desto klarer die Vorstellung; je stärker jene, desto deutlicher diese. Je tiefer und reicher die Empfindung in einem Menschen, desto kräftiger und mannigfaltiger werden auch die Bilder sein, in welchen er sich ausspricht. Daher kommt es, dass die Jugend, dass Dichter und Völker in ihrem ersten geschichtlichen Auftreten, bei welchen allen das Empfindungsleben und die damit verbundene Leidenschaft vorwiegt, hauptsächlich in Bildern und nicht in abstracten Begriffen sich bewegen. Ihre Sprache wird desshalb anschaulich, d. h. bilderreich sein. Je ärmer aber das Leben, je weniger Empfindung, desto ärmer die Vorstellungen, desto ärmer auch die Sprache. Denn das Wort ist bloss das Symbol für eine Vorstellung. Shakespeare verfügte über einen Reichthum von 15,000 Wörtern; ein Taglöhner in London reicht mit 500 aus.

Auf der Menge und Tiefe der Vorstellungen beruht die Beweglichkeit und Kraft der Phantasie. Ihr Reichthum ist nichts anderes als die rasche Aufeinanderfolge von Vorstellungen. Der Inhalt dieser Vorstellungen ist aber das Empfundene. Auf der Summe und Intensität der Eindrücke beruht desshalb ihre Lebendigkeit und Fülle. Menschen, die nichts empfinden, sind wortarm und phantasielos Wird der Mensch den Eindrücken der Sinnenwelt entrückt, ganz oder zum Theil, wie im leichten Schlummer oder tiefen Schlaf, so wird das bewusste Empfindungsleben ent-

weder für unsere Wahrnehmung ganz oder zum Theil aufhören. Im Schlummer ist die Empfindung schwach, die Vorstellung unklar. Desshalb giebt ein solcher auf eine Frage entweder gar keine Antwort, oder eine halbe, oder eine verworrene. Die Vorstellungsfähigkeit klärt und erhöht sich aber im gleichen Grade, als die Empfänglichkeit für Eindrücke sich wieder vermehrt.

Kehren wir wieder zu Kant zurück. Nach ihm ist die Empfindung die Thätigkeit oder das Product des Zusammenwirkens unserer Sinnlichkeit als Receptivität und der Dinge ausser uns, sofern sie unsere Sinne afficiren. Ist nach dieser Auffassung die Empfindung schon mit Bewusstsein ausgestattet oder nicht? Nach Kant ist diese Frage nicht zu entscheiden. Er sagt zwar: „Erfahrung besteht aus Anschauung, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind" (P. 57). Unter Anschauung versteht er Empfindung, Wahrnehmung. Wenn nun weiter gesagt wird: „Anschauung ohne Begriffe sind blind", so scheint er der Empfindung noch kein Bewusstsein zukommen zu lassen. Bewusstsein und Denken ist bei ihm identisch. „Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung" (K. 139). Die Mannigfaltigkeit der Anschauungen (wir sprechen hier von den empirischen) muss durch den Verstand zur Einheit im Bewusstsein verbunden werden und erst dadurch entsteht Erkenntniss. Denn „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist" (K. 141).

Wenn aber die Empfindung das Product des Zusammenwirkens unserer Sinnlichkeit und der Dinge ausser uns ist, sofern sie unsere Sinne afficiren, so müssen wir nothwendig fragen: Wie können uns die Dinge afficiren, d. h. wie kann eine Wirksamkeit von ihnen ausgehen, wenn doch die Causalität eine Kategorie und als solche bloss in unserm Verstande existirt? Darauf erwidert

Kant: „Die Grundbedingung eines Etwas, das ein Gegenstand äusserer Sinne sein soll, muss Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne afficirt werden“ (Bd. V. p. 317).

Die Grundbedingung unserer Sinnesaffection ist also die Bewegung. Diese Bewegung aber ist, wie wir weiter hören, die Materie selbst. Bisher haben wir immer gehört, dass die Materie nichts an sich selbst, sondern bloss Erscheinung sei, d. h. Vorstellung, welche als solche nicht ausser uns, sondern bloss in uns vorhanden sei (K. 681). Hier aber in der „Metaphysik der Natur“ scheint Kant von dieser ursprünglichen und der Kritik der reinen Vernunft allein entsprechenden Auffassung der Materie ganz abgekommen zu sein. „Der Begriff der Materie, heisst es weiter, wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raum keine Thätigkeit, keine Veränderung, als bloss Bewegung gedacht werden kann“ (ibid. p. 380). Wir müssen hier gleich darauf aufmerksam machen, dass in der Metaphysik der Natur der Raum gleichfalls eine ganz andere Fassung bekommt, als in der transcendentalen Aesthetik. Hier ist er bloss eine Vorstellung a priori, eine „Eigenschaft“ oder „subjective Beschaffenheit unseres Gemüths“ (K. 73, 74), kein empirischer noch auch ein discursiver Begriff, sondern eine „reine Anschauung“ (K. 75). In der Metaphysik der Natur dagegen ist er nicht mehr absolut, sondern bloss etwas „Relatives“, „empfindbar“, „beweglich“, „ein Gegenstand der Erfahrung“, „materiell“, kurz: er ist nichts anderes als die Ausdehnung der Materie selbst. „In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung; folglich muss auch der Raum — empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet sein, und dieser als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Object derselben heisst der empirische Raum. Dieser, aber als materiell ist selbst beweglich“ (ibid. p. 321). „Einen absoluten Raum, d. i. einen solchen, der, weil er nicht materiell ist, auch kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als für sich gegeben annehmen, heisst Etwas, das weder an sich, noch in seinen Folgen wahrgenommen wer-

den kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angestellt werden muss. **Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein Object,** sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen Raum nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt ist, so abstrahire ich von dieser und er wird daher wie ein reiner, nicht empirischer und absoluter Raum vorgestellt" (ibid. p. 322).

Es giebt hiernach keinen absoluten Raum; was Kant absolut nennt, ist bloss der erweiterte relative; also giebt es nur einen empirischen Raum, der das Bewegliche selbst ist, folglich die Materie, die nie a priori erkannt werden kann. Denn sie ist „das Bewegliche im Raum" (ibid. 320). „Die Beweglichkeit eines Gegenstandes im Raum kann a priori und ohne Belehrung durch Erfahrung nicht erkannt werden" (ibid. 322). Wenn nun Raum und Materie identisch sind, wie kann noch von einem Raum als „Anschauung a priori" gesprochen (K. 75) oder derselbe „als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt" werden? (ib. 76).

Wenn ferner die Materie das Bewegliche selbst ist, scheinen auch Zeit und Bewegung ganz dasselbe zu bedeuten. „Die Handlung eines Etwas, das ein Gegenstand äusserer Sinne sein soll, muss Bewegung sein; denn dadurch allein können die Sinne afficirt werden" (l. c. 317). Die Grundbedingung aller Sinnesaffection ist also Bewegung. Auf dieser beruht sämmtliche Erfahrung. Nun sind aber Zeit und Bewegung dasselbe und ebenso Bewegung und Materie; folglich ist die Zeit nichts anderes, als der Process der Materie selbst. Dann aber ist sie gleichfalls kein a priori, sondern nur a posteriori oder durch Erfahrung Erkennbares.

„Der Begriff Materie, hiess es oben, wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, weil im Raum keine Thätigkeit, keine Veränderung, als bloss Bewegung gedacht werden kann." Daraus folgt, dass, wenn im Raum bloss Bewegung gedacht werden kann, alle bewegenden Kräfte aber

nichts anderes als die Materie selbst sind, diese das eigentlich Empirische, Reale, Objective, das an sich und ausser uns Seiende, mit Einem Wort: das in allem Wechsel der Erscheinung Beharrende, die Substanz in gewöhnlich empirischem Sinne sein muss. „Die Materie wäre im Gegensatz zur Form das, was in der äussern Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das eigentlich Empirische der sinnlichen äussern Anschauung, weil es gar nicht a priori gegeben werden kann. In aller Erfahrung muss Etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung" (ibid. p. 321.) „Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum bloss als Prädicat zur Existenz eines andern gehört. Nun ist Materie das Subject alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag. — Also ist Materie als das Bewegliche im Raum die Substanz in demselben" (l. c. 251).

Hiemit wäre nun allerdings ein Object als Ursache unserer Sinnesaffection festgestellt. Es ist die Materie und da diese sich in lauter bewegende Kräfte auflöst, die Bewegung selbst „dadurch allein die Sinne afficirt werden können". „Auf diese (nämlich auf die Bewegung) führt auch der Verstand alle übrigen Prädikate der Materie, die zu ihrer Natur gehören zurück, und so ist Naturwissenschaft durchgängig entweder reine oder angewandte Bewegungslehre". *)

Wir haben also eine doppelte Auffassung von Raum, Zeit und Materie; eine empirische, nach den so eben dargelegten Grundsätzen und eine apriorische nach den früheren. Diese doppelte Auffassung muss aus der Zweideutigkeit all seiner Aeusserungen resultiren. Es ist unmöglich, dass man Dinge als ausser uns befindlich annehme und doch zugleich jegliche Erkenntniss von denselben negire. Das thut aber Kant so oft er auf diesen Punkt zu sprechen kommt. Er leugnet nicht die von uns unab-

---

*) Wie nahe lag es, von hier aus die Bewegung als das gemeinschaftliche Princip für Denken und Sein aufzufassen! Vergl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen 2. Aufl. 1. Bd. p. 141 ff.

hängige Realität,*) sondern bloss ihre von uns unabhäng sein sollende Qualität oder Beschaffenheit wird von ihm bestritten. Die Qualität oder die Art und Weise ihrer Erscheinung oder ihre Eigenschaften sind lediglich Sache unserer Auffassung. Wären wir anders organisirt, so würden sie uns ganz anders erscheinen. Ihre Eigenschaften hängen also schlechthin von unserer Organisation ab Ihre Eigenschaften und unsere Organisation sind somit ganz identisch. Unsere Welt als vorgestellte, und eine andere giebt es für uns nicht, ist desshalb unser eigener Geist.

Diese Phänomenologie oder Lehre von der Erscheinung, wie die Kritik der reinen Vernunft eigentlich heissen sollte, hat unstreitig etwas Grossartiges und auf den ersten Blick sehr Bestechendes an sich. Es coincidiren scheinbar in dieser Anschauung Empirismus und Idealismus, sodass Natur- und Geisteswissenschaften in ihr eine gemeinsame Wurzel haben und die verschiedenen Richtungen nur ebensoviele verschiedene Aeste dieser gemeinsamen aber uns unbekannten Wurzel sind, welche Aeste sodann je nach Beschaffenheit verschiedene Blätter, Blüthen und Früchte treiben. Wir leugnen nicht, dass diese ganze Auffassung als ein gewaltiger Meilenstein in dem Entwickelungsgange der Philosophie zu betrachten ist, welchen keiner vorbeigehen kann, ohne sich vorher gründlich zu orientiren, welchen Weg er von hier aus weiter einzuschlagen hat. Namentlich begreifen wir sehr wohl, warum die Naturwissenschaft so gerne auf diese Anschauung zurückkommt. Denn für's erste drängt sich ja dem empirischen Forscher, wenn er gründlich sein will, auf jedem Schritt und Tritt die hier beregte Frage nach dem Unterschied von Wesen und Erscheinung unwillkürlich auf und er kann ihrer nicht Umgang haben, wenn er auf weitere Fragen, die denn doch ausser den bloss empirisch wissenschaftlichen für das Leben vom höchsten Interesse sind, nur einigermaassen eine der Vernunft und den sittlichen Anforderungen entsprechende Antwort zu gewinnen

*) „Die Existenz der Dinge zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen“ (P. § 13): „dass Veränderungen etwas Wirkliches sind, leugne ich so wenig, als dass Körper etwas Wirkliches sind, obgleich ich darunter nur verstehe, dass etwas Wirkliches der Erscheinung correspondire“; Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1872.

strebt. Für's zweite war Kant selbst ein ganz respectabler Forscher, so dass er fast mehr als irgend ein anderer, ausser Aristoteles, von dieser Seite geeignet ist, dem strengen Empiriker auch für das speculative Gebiet Achtung und Vertrauen einzuflössen. Endlich drittens hat er trotz aller Apriorität und alles transcendentalen Idealismus doch das Sinnliche und Reale in einer Weise in den Vordergrund gedrängt, dass er das Speculative und Methaphysische darob beinahe gänzlich verlor. Den grössten Mangel seiner Philosophie, die völlige Vernachlässigung des aposteriorischen Factors, können wir sogar mit ziemlicher Gewissheit seinem vorwiegend realistischen Wesen zuschreiben. Er fand es, eben vermöge dieser ausgesprochenen Anlage für das Reale, ganz selbstverständlich, die Erfahrung für etwas schlechthin Gegebenes zu betrachten, das keiner weitern Untersuchung bedarf. Ja die Vernunftkritik, darf man wohl sagen, diente ihm nur dazu, der Erfahrung eine sichere und zuverlässige Stütze zu geben, d. h. wie die Erfahrung die Controle ist für die Richtigkeit der Apriorität, so sollte die Apriorität nur das Fundament sein für die absolute „Wahrheit in der Erfahrung". Insofern nun die Erfahrung die Grenze und Wirklichkeit für die Apriorität oder für die Wahrheit des reinen Denkens bildet, kann die Empirie Kanten wohl für einen der ihrigen ansehen. Um dies jedoch nicht bloss zum Schein, sondern in Wahrheit thun zu können, müsste sie sich vorerst mit seinen Widersprüchen abfinden. Widersprüche aber können nicht auf bloss empirischem, sondern müssen vor allem auf logischem Wege zum Austrag gebracht werden. Die Naturwissenschaft wäre sonach genöthigt, mit dem Experiment auch noch die Speculation zu verbinden. Denn das eigentlich Philosophische in Kant ist nur durch Gründe der Vernunft, nicht aber durch Thatsachen der Erfahrung zu erkennen, zu widerlegen oder zu bestätigen.

§ 9.

Kriterium der Wahrheit.

Zwei Vorstellungen haben Kant veranlasst, eine Apriorität anzunehmen, nämlich: Mathematik einerseits und das Kriterium

der Wahrheit anderseits. Das Kriterium der Wahrheit beruht auf den beiden Hauptmerkmalen „Allgemeinheit und Nothwendigkeit“. Beide kommen der Mathematik zu; Mathematik aber ist eine Wissenschaft a priori; folglich ist jede Erkenntniss mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit eine Erkenntniss a priori. „Wo strenge Allgemeinheit zu einem Urtheile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besondern Erkenntnissquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori“. „Dass es nun dergleichen nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori im menschlichen Erkenntniss wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen“ (K. 48). „Die Mathematik giebt das glänzendste Beispiel einer, sich ohne Beihilfe der Erfahrung, von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft“ (K. 559). Wir wollen diese beiden Kriterien „deren jedes für sich unfehlbar ist“ (K. 48) etwas näher prüfen und vor allem die Mathematik, die sich dieser beiden unfehlbaren Kriterien vorzugsweise zu erfreuen hat, einer Analyse unterziehen, um zu sehen, worauf sich dieser erhabene Vorzug, der Philosophie gegenüber, stützt. Inwiefern sich jedoch die Mathematik von der Philosophie überhaupt unterscheidet, machen wir uns nicht zur Aufgabe, sondern bloss welche Merkmale Kant aufzeigt, wodurch sie sich von einander unterscheiden sollen.

Den ganzen Unterschied dieser beiden Gebiete fasst er in den einen Begriff Construction zusammen. „Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunfterkentniss aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff aber construiren heisst: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. Zur Construction eines Begriffs wird also eine nicht-empirische Anschauung erfordert, die folglich als Anschauung ein einzelnes Object ist, aber nichts desto weniger als die Construction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung) Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss. So construire ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand, entweder durch

blosse Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung, beidemal aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle" (K. 560).

„Die philosophische Erkenntniss betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besondern, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelst der Vernunft etc. In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntniss und beruht nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie oder Gegenstände" (ibid.).

Prüfen wir nun den letzten Gedanken zuerst: die Philosophie betrachtet das Besondere nur im Allgemeinen, die Mathematik das Allgemeine nur im Besondern, ja gar im Einzelnen. Wie stellt die Philosophie es an, wenn sie das Besondere nur im Allgemeinen betrachtet? Was ist hier das Besondere und worin besteht das Allgemeine? Das Besondere, welches hier gemeint ist, wird seiner Art nach wohl dasselbe sein, wie das „Allgemeine", unter welchem es betrachtet wird, oder eine Subsumirung unter das Allgemeine wäre gar nicht möglich. Unter allgemein oder allen gemeinsam kann nichts anderes verstanden werden, als eine der Zahl nach bestimmte oder unbestimmte Menge gleichartiger Objecte, die irgend ein Merkmal oder mehrere oder alle gleich sehr mit einander gemein haben. Insofern dies der Fall ist, ist keines von dem andern verschieden. Ob ich also von einem oder von allen dieser gleichartigen Objecte spreche, kommt auf dasselbe hinaus. Etwas im Allgemeinen betrachten, heisst also eine Eigenschaft oder ein Merkmal, das allen gleich wesentlich ist, betrachten. Zum Allgemeinen aber komme ich dadurch, dass ich das, was ich gerade besonderes an einem Gegenstand kennen lernen oder besprechen will, heraushebe und alle Objecte, denen dasselbe zukommt, hier anreihe. Die auf diese Weise hinzugekommene Menge vermehrt meine Vorstellung oder meinen Begriff von dem betreffenden Object gar nicht. Habe ich z. B. Einen Menschen nicht bloss als Individuum, sondern als Gattungswesen oder nach seinen Hauptmerkmalen, die er mit allen gleich sehr gemein hat, betrachtet, so kann ich meinen Begriff durch alle

Individuen zusammen genommen nicht im Geringsten vermehren oder erweitern. Es gäbe keine Logik, keine Anatomie und überhaupt keine Wissenschaft, wenn jedes Individuum, sowohl leiblich als geistig, der Art nach von dem andern abwiche. Nur vermöge der geistigen und leiblichen Gleichartigkeit ist es möglich, dass ein mathematischer oder logischer Satz von allen verstanden wird oder ein anatomisches Präparat für die leibliche Constitution aller gilt. Die Kenntniss des Knochenskelets oder Nervensystems einer einzigen Leiche hat für alle dieselbe Geltung. Das Allgemeine oder allen Gemeinsame ist also nichts anderes als das Besondere, welches allen gleichsehr zukommt. Die Philosophie betrachtet sonach ebensowenig als die Mathematik das Besondere bloss im Allgemeinen, sondern gerade wie die Mathematik das Allgemeine im Besondern, ja im Einzelnen. Denn auch in der Mathematik gilt die Definition Eines Dreiecks oder Kreises für sämmtliche Dreiecke oder Kreise. Und wie in diesem Gebiete die mathematischen Eigenschaften Einer Figur für alle von derselben Art gelten, so auch im Philosophischen und Geistigen. Ein ganzer Berg, wie wir schon gesagt haben, giebt uns keinen tiefern Einblick in die Natur des Goldes, als ein einziges Korn. Ebenso gleicht ein Syllogismus dem andern und sind die Leidenschaften, Liebe, Hass, Wollust, Ehrgeiz oder die verschiedenen Fähigkeiten, Gedächtniss, Phantasie etc. der Art nach bei allen die gleichen. Wenn aber unter allgemein bloss etwas Unbestimmtes oder Oberflächliches verstanden wird, dann würde sich freilich die Philosophie von der Mathematik wesentlich unterscheiden. In der obigen Bedeutung aber sind sie einander vollständig gleich.

Kant hat jedoch noch einige andere Merkmale im Vorrath, die der Mathematik, der Philosophie gegenüber, zum Vortheil gereichen und das ist eben die sogenannte Construction. Einen Begriff construiren heisst, die ihn correspondirende Anschauung a priori darstellen. So construire ich einen Dreiangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand entweder durch blosse Einbildung in der reinen oder nach demselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung — darstelle. Allein eine Construction a priori, d. h. frei und unab-

hängig von aller Erfahrung und sinnfälliger Anschauung ist etwas rein. Unmögliches. Kant würde das auch eingesehen haben, wenn ihn die Vorstellung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht unaufhörlich davon abgelenkt hätte. „Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren laufen zulezt darauf hinaus, dass sie einander decken; welches offenbar nichts anderes, als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist und diese Anschauung muss rein und a priori gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodictisch gewiss gelten, sondern hätte nur empirische Gewissheit. Es würde nur heissen: man bemerkt es jederzeit so und er gilt nur soweit, als unsere Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat" (P. 35). In der That giebt es auch keine andere Gewissheit. Selbst von allen mathematischen und logischen Lehrsätzen lässt sich als Kriterium nichts anderes angeben, als: „man bemerkt es jederzeit so" oder ihre Wahrheit ist bis jetzt von allen Menschen und zu allen Zeiten ausnahmslos erkannt und anerkannt worden. Allgemein heisst soviel als: es gilt für Alle; nothwendig soviel als: es kann nicht anders sein. Worauf stütze ich mich bei diesen Sätzen? Auf nichts anderes als auf ihre Ausnahmslosigkeit. Weil es immer so war, so muss es auch so sein. Nur die Summe der vorgekommenen Fälle nöthigt mir dieses „muss" ab oder giebt ihm den Schein der Nothwendigkeit. Allein die Summe dieser Fälle mag so gross sein als sie will; die blosse Vielheit oder Menge einer Erscheinung giebt uns durchaus kein Recht auf innere Nothwendigkeit zu schliessen. Von einer beliebigen Zahl auf alle Fälle, auf gänzliche Ausnahmslosigkeit zu schliessen, ist ein Analogieschluss, der noch nie auf apodictische Gewissheit Anspruch machte. Ich müsste mindestens alle Fälle kennen, um nur wenigstens sagen zu können, dass dies oder jenes ausnahmslos stattgefunden. Aber selbst dann sind Ausnahmslosigkeit und Nothwendigkeit immer noch nicht ein und dasselbe. In ersterer Hinsicht kann ich bloss sagen, dass etwas immer statt fand, aber nicht, dass es nothwendig immer stattfinden müsse. Denn um zu einer apodictischen Behauptung schreiten zu dürfen, müsste ich die innern Gründe kennen,

warum es jederzeit so geschah. Einen letzten inneren Grund aber giebt es für uns nie. Denn da alle Wahrheit und Gewissheit auf einem doppelten Grunde beruht: auf einem erkennenden Subject und einem erkennbaren Object, so müsste ich nicht bloss den letzten Grund alles Erkennens, sondern auch den alles Seins, einsehen. In ersterer Beziehung kann ich bloss sagen, dass ich so und nicht anders denke — nie aber, warum ich so und nicht anders denken kann. Und ebenso ist in Bezug auf das Sein unser Streben, jede Wirkung aus ihrer Ursache zu erklären. Nun ist aber in der ganzen uns bekannten Wissenssphäre noch niemand in irgend einem ihrer Zweige auf eine letzte Ursache gekommen. In der ganzen Kette von Ursachen und Wirkungen kann also nur von einer Vielheit, nicht einmal von einer Allheit gesprochen werden. Nur eine beliebige Zahl oder Menge von Ursachen und Wirkungen ist uns bekannt, nicht aber ein letzter innerer Grund. Ich kann also nur sagen: „Soweit als sich unsere Wahrnehmung bis dahin erstreckt hat" und dies ist nach Kant nicht apodictische, sondern bloss empirische Gewissheit.

Apodictisch heisst bei Kant soviel als absolut. Eine beliebige Zahl oder Menge ist aber nur etwas Relatives, folglich giebt es für all unsere Erfahrungen, über welche hinaus die Kategorie sich niemals erstrecken darf, nichts Absolutes, sondern immer nur ein Relatives. Auch Kant sagt im Grunde dasselbe, nur dass er sodann mit sich selbst in Widerspruch kommt. Er will apriorische, d. h. apodictische oder allgemeine und nothwendige Erkenntnisse; a posteriori oder aus der Erfahrung sind sie nicht zu haben. Geht man über die Erfahrung hinaus, so fehlt uns jede Controle zu deren Bestätigung. An eine Offenbarung glaubt er auch nicht; also bleibt nur das a priori übrig. Nun finden aber alle apriorischen Erkenntnisse ihre Bewahrheitung erst in der Erfahrung. Denn alles, was bloss aus reiner Vernunft stammt, hält er für blossen Schein (P. 141). Wenn nun sämmtliche apriorischen Erkenntnisse erst durch die Erfahrung zur Wahrheit werden, so ist ja die Erfahrung die höchste Instanz; durch sie allein wird uns Gewissheit und Zuverlässigkeit. Absolute oder apodictische Wahrheit giebt uns aber Erfahrung nie. Denn dadurch, dass an sich ganz zufällige Wahrnehmungen (und das sind sie alle) in die

aprioriscben Formen eingehen, werden sie nicht nothwendig; würden sie aus dieser Form wieder entlassen, so wären sie wieder was vorher. Auch könnten sie als rein zufällig möglicherweise gar nicht in die Form eingehen. Dann gäbe es nicht bloss keine zufällige, sondern überhaupt gar keine Erfahrung. Es ist somit gewiss, dass alle Wahrheit und alle Erkenntniss bloss relativ ist und dass Allgemeinheit und absolute Nothwendigkeit nicht die einzig sichern Kriterien der Wahrheit sind.*) Wenn es aber diese nicht sind, welche sollen es dann sein?

Die Wahrheit hat überhaupt sowenig ein Kriterium für ihre Richtigkeit oder absolute Zuverlässigkeit als jede einzelne Vorstellung. Die Vorstellung ist, d. h. plötzlich steht ein Bild vor oder in meiner Seele, ohne dass ich weiss wie und woher. Wollte ich nun ein Kriterium für die Richtigkeit dieser Vorstellung, so könnte es in nichts anderem, als in einem Urtheil oder Begriff bestehen. Unter einem Begriff verstehe ich aber die Summe oder Totalität aller möglichen Urtheile, die ich von einem Gegenstand mir bilden kann; unter einem Urtheil dagegen die Verbindung eines Prädicats mit einem Subject oder was dasselbe ist, die Verbindung zweier Vorstellungen, als der elementarsten Bestand-

*) Diese Argumentation gilt jedoch nur gegen Kant und zwar bloss desshalb, weil er die Kategorien erst objective Gültigkeit bekommen lässt, wenn sie auf die Erfahrung angewendet werden. Die Erfahrung ist desshalb für die Kategorie eine Schranke, wodurch deren Thätigkeit aufgehoben wird. Nur wenn man die Erfahrung nicht als Schranke, sondern als Ausgangspunkt fasst, erhält die Kategorie ihre volle Thätigkeit und Bedeutung; erst dann ist Allgemeinheit und Nothwendigkeit möglich. Wir bitten diesen Punkt sehr zu beherzigen und sowohl den vorhergehenden als den letzten Paragraphen dieser Abhandlung damit in Vergleich zu ziehen, weil von dieser Darstellung der Kategorie ein der Kantischen Ansicht ganz entgegengesetztes Resultat hervorgeht. Nur wenn ich die Function der Kategorie auf die Empfindung folgen lasse, kann ich auf alle gleichen Fälle, die nie in die Sinne fallen können, schliessen, während im umgekehrten Fall, wenn ich die Kategorie vor die Empfindung setze und durch die Empfindung beschränke, ich ihre Thätigkeit nur auf die Summe meiner Erfahrung, aber nicht über dieselbe hinaus anwenden kann. Dann habe ich nur eine gedachte Mehrheit, aber nicht eine gedachte Allheit, folglich keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Mit Einem Wort: ich bleibe trotz aller Apriorität im Empirismus gefangen.

theile all unseres Denkens. Also bestände das Kriterium für verbundene Vorstellungen wieder nur aus Vorstellungen und so stände ich wieder wo vorher.

Wahrheit, behauptet Kant weiter, besteht in der Uebereinstimmung des erkennenden Subjects mit einem zu erkennenden Object (K. 105), d. h. also in einem Urtheil. Denn wenn die Wahrheit nicht im Urtheil oder in der begrifflich erfassten oder gedachten Wirklichkeit besteht, worin soll sie dann bestehen? Also besteht die Wahrheit in nichts anderem als in der richtigen Verbindung zweier oder mehrerer Vorstellungen. Da nun zweierlei aller weitern Nachforschung sich entzieht: 1) die Entstehung der Vorstellungen und 2) der Act ihrer Verknüpfung, so ist es durchaus undenkbar, ein Kriterium für die Wahrheit zu finden; sondern so unmittelbar die Vorstellung und der Act der Verbindung ist, ebenso unmittelbar und durch sich selbst evident oder anschaulich gewiss, ist auch die Wahrheit, da sie ja nichts anderes ist, als eben jener Act der Verknüpfung selbst.

Aus der Art und Weise, wie Kant die Nothwendigkeit der Apriorität begründet, ist gar nicht einzusehen, wie jene als Kriterium der Wahrheit gelten kann. Der Vorgang, wie sich Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, Wahrnehmung zur Erfahrung erhebt, ist ziemlich willkürlich. „Empirische Urtheile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind **Erfahrungsurtheile**; die aber so nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse **Wahrnehmungsurtheile**“ (P. 50). Dies wird durch Beispiele erläutert. „Dass das Zimmer warm, der Zucker süss, der Wermuth widrig sei, sind bloss subjectiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, dass ich es jederzeit oder jeder andere ebenso, wie ich, finden soll“ (ibid. 52). Wie kann nun ein solches Wahrnehmungsurtheil Erfahrungsurtheil werden? „Die gegebene Anschauung muss unter einen Begriff subsumirt werden“ (ibid. 53). „Dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori.“ Und unter einen solchen muss nun die Wahrnehmung subsumirt werden. Den ganzen Vorgang dieser Subsumtion hat Kant an folgendem Beispiel erörtert. „Die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt. Dadurch wird nun

nicht diese Ausdehnung, als bloss zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande oder in mehreren meiner Zustände oder in dem Zustande der Wahrnehmung Anderer gehörig, sondern als dazu nothwendig gehörig vorgestellt und dies Urtheil: die Luft ist elastisch, wird allgemein gültig und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, dass gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft in den Begriff der Ursache und Wirkung subsumiren und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloss respective auf einander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen und auf solche Art das empirische Urtheil allgemeingültig machen" (P. 55). So einfach der Gedanke, so schwerfällig ist der Ausdruck. Kant selbst hat es gefühlt und bietet desshalb ein anderes, „leichter einzusehendes Beispiel" zur gefälligen Betrachtung dar.

„Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemein gültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in eine Erfahrung verwandelt" (P. 54). Das wäre also der ganze Process, um Zufälligkeit in Nothwendigkeit zu verwandeln. Aus einem hypothetischen Urtheil mache ich ein kategorisches und damit verwandle ich ein Wahrnehmungsurtheil in ein Erfahrungsurtheil. Wenn ich sage: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt zu der Wahrnehmung noch die Kategorie der Ursache hinzu, welche „mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft". Sonnenschein und Wärme verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Wärme ist die Wirkung des Sonnenscheins. Ich schliesse also nothwendig von dem erwärmten Stein auf die erwärmende Kraft der Sonne. Hier kehrt die ganze Schwierigkeit wieder, die wir schon oben dargethan haben. Ich kann nämlich wiederum fragen: Geht dieser Schluss nur auf meine Empfindung

oder auf ein Ding an sich? Der Schluss als solcher ist eine blosse Denkfunction, wodurch mir kein Gegenstand gegeben wird; die Empfindung als solche ist lediglich ein Zustand meines Gefühls und somit nicht ausser mir; folglich schliesse ich bloss kraft einer Function des Verstandes in mir auf eine Modification meines Gefühls ebenfalls in mir. Ich bewege mich also wieder in jenem verhängnissvollen Cirkel.

Was ist ferner für ein Unterschied zwischen den beiden Sätzen: „Die Sonne erwärmt den Stein", und „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm"? Der ganze Unterschied besteht bloss darin, dass ich das eine mal der Ursache eine Wirkung kategorisch, d. h. schlechthin, das andere mal hypothetisch, d. h. unter Bedingung, zuschreibe. Der Unterschied ist also rein äusserlich und formell. Bei Kant aber ist der Unterschied so gross, wie der zwischen Zufälligkeit und Nothwendigkeit. Das hypothetische Urtheil: Wenn die Sonne scheint etc. sei bloss empirisch und nur subjectiv gültig; das kategorische dagegen: Die Sonne erwärmt etc. sei objectiv und allgemeingültig. Diesem kommt somit das Kriterium der Wahrheit, nämlich Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zu, jenem aber nicht. Es ist absolut unmöglich, zu begreifen, warum das eine apodictisch gewiss, das andere hingegen rein zufällig sein soll. Zudem fällt das hypothetische Urtheil so gut unter die Kategorie der Relation, wie das kategorische; oder wenn das letztere zugleich apodictisch sein soll, so ist ja die Relation nicht mehr Kategorie als die Modalität. Kurz, alles was gedacht wird, d. h. unter die Kategorie fällt, trägt den Stempel der Apriorität, folglich den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Es ist also falsch, wenn Kant von dem Satz: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, sagt: „Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit." Allerdings enthält er Nothwendigkeit. Sie liegt in der Bedingung, unter der allein es möglich ist, dass er warm wird. Warum soll er keine Nothwendigkeit enthalten? „Weil die Wahrnehmungen sich nur gewöhnlich so verbunden finden". Finden sich aber die Wahrnehmungen nicht auch „nur gewöhnlich so verbunden" nach dem Satz: Die Sonne erwärmt den Stein? Bin

ich hier nicht auch auf Wahrnehmung so gut angewiesen, als im ersten? Wohl dem; aber hier „kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft etc." Findet aber nicht ganz dasselbe auch im ersten Satz statt? „Kommt über die Wahrnehmung" des erwärmten Steins nicht „noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu" (nämlich eben die gedachte Bedingung, dass die Sonne scheine), „der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft?"

Es ist eigenthümlich, dass obige Beispiele: „dass der Zucker süss, das Zimmer warm, der Wermuth bitter sei" nicht so geeignet sein sollen, um zu zeigen, wie ein Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil wird, wie die letztern von dem durch Sonnenschein erwärmten Stein. „Ich gestehe gern, dass diese (nämlich die drei angeführten) Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurtheile vorstellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich bloss aufs Gefühl, welches Jedermann als bloss subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vorderhand ein Beispiel von dem Urtheile geben, was bloss subjectiv gültig ist und in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeinheit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält" (P. 52).

Suchen wir diesen Knoten von Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten durch einige Fragen zu entwirren. I. Giebt es wirklich Urtheile, die bloss auf Wahrnehmungen beruhen und selbst wenn man einen Verstandesbegriff hinzuthäte, sich nie zur apodictischen Gewissheit erheben könnten? Ein Wahrnehmungsurtheil entsteht, „indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes verbinde". Es ist also „bloss Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein, vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung sein

kann" (P. 53). Wie kann ich bloss Wahrnehmungen „vermittelst des Urtheilens" im Bewusstsein verknüpfen, ohne Kategorien? Was ist das für ein Urtheilen, welches ohne Begriffe, folglich ohne die Verstandesfunctionen stattfindet? Erfahrung, sagt Kant, „ist das Product der Sinne und des Verstandes". „Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung, die bloss den Sinnen angehört; aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen, das bloss dem Verstande zukommt" (ib.). Wenn das wahr ist, wie kann ich dann aus blossen Wahrnehmungen, ohne den Verstand, Urtheile, d. h. Wahrnehmungsurtheile bilden, oder Wahrnehmungen „vermittelst des Urtheilens" verknüpfen? Giebt es denn mehr als ein Urtheilsvermögen, wenn all unsere Erkenntniss doch nur aus zwei Grundquellen entspringt: aus Sinnlichkeit und Verstand? (K. 68, 99, 101.) „Anschauung und Begriffe machen die Elemente all unserer Erkenntniss aus". „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden" (K. 100). „Die Sache der Sinne ist anzuschauen, die des Verstandes zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen". — „Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urtheil. Also ist denken soviel als urtheilen oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen" (P. § 22, p. 58). Hiernach sind Wahrnehmungsurtheile oder Verbindungen von Wahrnehmungen „vermittelst des Urtheilens" ohne allen Verstand, ohne Kategorien oder apriorische Begriffe völlig unmöglich. Wenn es keine Wahrnehmungsurtheile giebt, so können diese natürlich nie zu Erfahrungsurtheilen erhoben werden.

Aber warum sollen denn 2. gerade diese (der Zucker ist süss, das Zimmer ist warm etc.) niemals Erfahrungsurtheile werden können? „Weil sie sich bloss aufs Gefühl, welches Jedermann als bloss subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen". Nun frage ich: Wodurch unterscheidet sich mein Gefühl von dem warmen Zimmer von dem, das der erwärmte Stein in mir hervorruft? Ist es nicht in beiden Fällen ein und dasselbe Organ (Gefühl), welches wahrnimmt? Das Gefühl sei hier bloss subjectiv; aber ist es bei dem

Stein etwa objectiv? Wenn ich das Wärmegefühl dem Zimmer nicht beilegen darf, darf ich es dann dem Stein beilegen? Wenn ich es aber dem Stein nicht beilegen darf, so ist das Beispiel vom erwärmten Stein ebenso gut bloss ein Wahrnehmungsurtheil, wie das vom erwärmten Zimmer. Und wenn das Wahrnehmungsurtheil: „Wenn die Sonne scheint, so wird der Stein warm" durch das Hinzudenken des apriorischen Begriffs der Ursache in das Erfahrungsurtheil: „Die Sonne erwärmt den Stein" verwandelt werden kann; so kann ich ganz das Gleiche auch in diesem Satze anwenden: Wenn das Feuer brennt, wird das Zimmer warm; ich denke mir jetzt das Feuer als Ursache der Wärme, d. h. ich subsumire die Wahrnehmung Wärme unter den apriorischen Begriff Ursache (Feuer) und sage ganz wie in dem von Kant selbst angeführten Beispiele: Das Feuer erwärmt das Zimmer. Mein Wärmegefühl vom Stein ist ebenso gut „bloss subjectiv gültig und hat in sich keinen Grund zur Allgemeingültigkeit", wie mein Wärmegefühl vom Zimmer. Auch kann das Wärmegefühl als solches, wie gesagt, dem Steine so wenig als dem Zimmer beigelegt werden und folglich können beide „niemals objectiv werden". Diese Beispiele vom warmen Zimmer und warmen Stein sind also sehr schlecht gewählt.

„Der Zucker ist süss" ist gleichfalls nur ein Wahrnehmungsurtheil. Wieviel Mängel sind in diesem Urtheil enthalten? (1) „Kann es niemals Erfahrungsurtheil werden, selbst wenn man einen Verstandesbegriff hinzuthäte"; „weil es (2) sich bloss aufs Gefühl bezieht"; „welches (3) Jedermann als bloss subjectiv erkennt" „und welches also (4) niemals dem Object beigelegt werden darf" „und also auch (5) niemals objectiv werden kann" — weil es (6) „in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält". Diese Mangelhaftigkeit klebt jedem Wahrnehmungsurtheil als solchem an. Es ist unmöglich, wie wir gezeigt haben und wie es sich von selbst versteht, dass eines von dem andern sich unterscheide. Nun sind aber nach Kant „alle unsere Urtheile zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile; sie gelten bloss für uns, d. i. für unser Subject"; folglich können sie niemals Erfahrungsurtheile werden, weil sie sich bloss

aufs „Gefühl" beziehen, welches Jedermann als bloss subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, folglich können sie auch niemals objectiv werden etc. Was folgt daraus? Dass es gar keine Erfahrung giebt.

Allein wenn „Jedermann" die Süssigkeit des Zuckers „als bloss subjectiv" erkennt, so empfindet Jedermann dasselbe (oder es giebt überhaupt gar kein Verständniss), und dann ist doch ein allgemein subjectives Urtheil vorhanden; auch wird ein Grund da sein, warum „Jedermann" oder Alle auf gleiche Weise empfinden; dieser Grund liegt wahrscheinlich in der gleichmässigen Organisation aller; folglich müssen alle gleichmässig empfinden; die Empfindung der Süssigkeit des Zuckers (und bitter hat ihn noch niemand gefunden) ist also wenigstens subjectiv allgemein und nothwendig. Ob ich nun die Ursache der Süssigkeit in den Zucker selbst verlege oder in unsere Organisation, es kommt so ziemlich auf das Gleiche heraus. Denn Jedermann, als sinnliches Wesen, ist für mich ebenso gut ein äusseres Object als der Zucker selbst. Wo habe ich die Controle für die Wahrheit, dass Jeder den Zucker süss, den Wermuth bitter empfinde? Welcher salto mortale ist desshalb grösser? Der, wenn ich voraussetzte, dass alle empfinden wie ich; oder der, wenn ich annehme, dass der Zucker selbst süss sei und nicht bloss meine Sinne süss afficire? Ist nicht der Mensch als sinnlich afficirbar oder als Empfindungswesen für mich ebenso gut ein sinnliches Object wie der Zucker? Und sind nicht beides, nämlich dass der Zucker selbst süss sei oder dass jedes für mich äusserliche, von mir unabhängige Sinnesobject (Mensch) süss empfinde, uncontrolirbare, unbewiesene Annahmen und Voraussetzungen? Ich fasse der Schwierigkeit und Deutlichkeit halber den Satz noch einmal in die Frage zusammen: Wenn Jedermann die Süssigkeit als bloss subjectiv erkennt, woher weiss ich dann, dass Jedermann es als bloss subjectiv erkennt? A priori jedenfalls nicht, also nur a posteriori. Ich nehme es wahr entweder aus ihren Geberden oder aus ihren Worten (Aussagen). Ist nun das, was ich durch das Gesicht oder Gehör wahrnehme, mehr Sinneswahrnehmung, als was ich durch die Zunge wahrnehme? Kann ich also von der Wahrnehmung durch

das Gesicht oder Gehör mit mehr Recht einen Schluss ziehen auf die gleichmässige Empfindung oder Organisation Aller, als von der Wahrnehmung durch die Zunge auf die objectiv vorhandene Süssigkeit im Zucker selbst? Sind diese Sinne (bloss in Bezug auf das Wahrnehmen, nicht in Bezug auf die Objecte) etwa höher oder vorzüglicher oder zuverlässiger als Geschmack und Geruch? Sind nicht auch Gesicht und Gehör in Bezug auf Quantität (Intensität) und Qualität (Beschaffenheit) den grössten Schwankungen unterworfen? Kurz, ich nehme Sinnliches nur durch Sinnliches wahr und sehe nicht, warum ich einem Menschen als Sinnesobject mehr Glauben schenken soll als einem Stück Zucker; mit andern Worten: warum ich meinem Gesicht oder Gehör mehr Glauben schenken soll als meiner Zunge oder meiner Nase, sofern es sich bloss um unmittelbare Empfindung handelt! Lässt mich ein Sinn im Stich, wer will mir dann beweisen, dass mich nicht auch alle übrigen im Stiche lassen können! Der Zucker ist ein Ding an sich; ich kenne ihn bloss soweit ich von ihm afficirt werde; jeder Mensch als Sinneswesen ist aber für mich gleichfalls ein Ding an sich; ich kenne ihn bloss soweit ich von ihm nach seiner Art sich zu äussern afficirt werde. Täuscht mich ein Ding an sich, so kann mich jedes täuschen. Täuscht mich keines, d. h. sind alle meine Sinne in ihrer unmittelbaren Empfindung gleich zuverlässig, so glaube ich ebenso an die Süssigkeit des Zuckers, als objectiv und realiter im Zucker vorhandene Eigenschaft, als ich an die Menschen als gegenständliche und ausser mir vorhandene Wesen glaube. Einmal muss ich dogmatisch werden oder es ist des Zweifelns kein Ende.

Wir haben schon oben gezeigt, dass die Kantische Philosophie entweder zum Idealismus (Berkeley's) oder zum Skepticismus (Hume's) führe. Nach dieser letztern Erörterung aber lässt sich beweisen, dass sie noch in ein ganz anderes System einmünde, nämlich in den Monadismus. Kant ging aus der Wolfischen Schule hervor. Die Wurzel ist unverkennbar. Die Apriorität, der Fundamentalcharakter der kritischen Philosophie, hat der grosse Reformator nicht aus der englischen Schule, sondern aus der deutschen überkommen. Und es ist gewiss, dass der Leibnitz-

Wolfische Dogmatismus ebensoviel zur Kritik der reinen Vernunft beigetragen als der Hume'sche Skepticismus. Sein Kriticismus ist, so paradox dies klingen mag, nichts anderes, als die von ihm zwar angestrebte, aber nicht hinlänglich geläuterte und vertiefte Vereinigung beider. Wie aber die Kritik in ihrer letzten Consequenz in ihren tiefsten Ursprung zurückkehre, ist hier noch kurz zu zeigen.

Dass es nur allgemein subjective (d. h. bloss formale), nicht aber allgemein objective (d. h. materiale) Wahrheit giebt, ist zwar das Resultat der ganzen Kritik, wird aber durch folgende Stelle über jeden Zweifel erhoben: 1. „Alle unsere Urtheile sind zuerst bloss Wahrnehmungsurtheile; sie gelten bloss für uns, d. i. für unser Subject, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, dass es auch für uns jederzeit und für Jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile" (d. h. von allen Menschen) „über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anderes, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben". 2. „Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden" (wann finden wir dieselbe?), „ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten, welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter den die Wahrnehmung subsumirt ist, so müssen wir es auch für objectiv halten, d. i. dass es nicht bloss eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, sondern eine **Beschaffenheit des Gegenstandes** ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen" (P. § 15, p. 51).

Wir finden also Ursache, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten, einerseits sofern angenommen wird, dass wir alle gleichmässig organisirt sind; denn die Allgemeingültigkeit „beruht nicht auf der Wahrnehmung, sondern auf dem reinen

Verstandesbegriffe;“ anderseits sofern „die Beschaffenheit des Gegenstandes“ für alle dieselbe ist, d. h. sofern er sich allen auf gleiche Weise offenbart oder alle auf dieselbe Weise von ihm afficirt werden. Es wird also hier nicht bloss die Existenz der Dinge an sich, sondern auch eine bestimmte Qualität derselben vorausgesetzt. Denn wenn auch alle gleichmässig organisirt wären, z. B. alle dieselbe Zunge hätten, aber der Gegenstand jedem auf andere Weise sich offenbarte, z. B. der Zucker dem einen süss, dem andern bitter, dann „wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten.“ Die Gleichmässigkeit der Afficirung setzt also nicht bloss die gleiche Organisation aller Menschen, sondern auch die Gleichmässigkeit der „Beschaffenheit des Gegenstandes“ voraus. Wenn wir aber die Beschaffenheit eines Dinges kennen, dann giebt es kein Ding mehr an sich. Dieser zweite Satz ist also gegen die Vernunftkritik, ja hebt sie geradezu auf. Halten wir uns aber an den ersten, an die nothwendige Allgemeingültigkeit der Urtheile, bloss vermöge der reinen Verstandesbegriffe, so ergiebt sich Folgendes.

Wenn es nur subjective Allgemeingültigkeit giebt, so ist etwas nur wahr, weil es allen Menschen auf gleiche Weise erscheint, der Gegenstand mag an sich sein was er will. Dann aber kehrt eben jene heikle Frage wieder: Woher weiss ich, dass allen Menchen etwas auf gleiche Weise erscheint? Wenn mein eigener Körper etwas Empirisches ist, so gut wie jedes andere Naturobject, wird es dann nicht auch jeder andere (Mensch) sein? Und wenn ich von einem Menschen weder etwas sehe, noch höre, noch fühle, kann ich dann etwa a priori von ihm Kunde erhalten? Alles was ich von andern Menschen als sinnlichen Objecten weiss, beruht auf Wahrnehmungen. Wahrnehmungen aber enthalten keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit; folglich muss ich den Satz: „Was Allen auf gleiche Weise erscheint“, dahin formuliren: was mir scheint, dass Allen so erscheine. Die allgemeingültige Erfahrung ist also streng genommen nur meine eigene Erfahrung; sie ist nicht pluraliter allgemein, sondern bloss singulariter allgemein.

Alle Menschen sind für mich bloss empirische Objecte. Was

ich von ihnen weiss, weiss ich nur durch Wahrnehmungen. Wahrnehmungen aber werden erst objectiv oder allgemeingültig dadurch, dass ich sie unter apriorische, d. h. „im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe subsumire“ (P. 51). Diese sind aber insofern, als ich von dem Verstande anderer noch gar nichts weiss, als was ich wahrgenommen, bloss meine eigenen Begriffe; als solche sind sie rein subjectiver Natur. Ich subsumire also meine subjectiven Wahrnehmungen wieder nur unter meine subjectiven Begriffe. Beide Subjectivitäten, die apriorische und aposteriorische, zusammen, geben aber immer noch keine objective Erkenntniss, wenn unter objectiv, auch nur wie Kant will, bloss subjective Allgemeingültigkeit verstanden wird.

Kant's Objectivität besteht lediglich in der Voraussetzung einer gleichmässigen Organisation Aller. Nur weil Alle gleich organisirt sind in Bezug auf reine Vernunft, ist Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit möglich. Nun kann ich aber, nach Kant's eigenem Princip weder a priori noch a posteriori wissen, dass alle gleichsehr im Besitz apriorischer Erkenntnisse sind wie ich; a priori nicht, weil uns durch die Kategorien als blossen Denkfunktionen keine Gegenstände gegeben werden (K. 261), und alle Erkenntniss aus blossem reinem Verstande, oder reiner Vernunft nichts als lauter Schein ist (P. 141), ein „blosses Spiel mit Vorstellungen“, „reine Hirngespinnste“; a posteriori nicht, weil „über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist“ erfordert werden (P. 50); ferner weil alle Erscheinungen als solche „einen Gegenstand ausmachen, der bloss in uns ist, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird“ (K. 681); endlich, weil wir, „wenn wir überhaupt irgend ein Wissen von äussern Objecten besitzen, dieses durch ein Denken erlangt haben, indem wir die Existenz derselben aus dem, was unmittelbar sinnlich percipirt ist, erschliessen. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache ent-

sprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äusserlich sei, ob also alle sogenannten äussern Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres innern Sinnes sei, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen etc." (K. 696, 707). Es giebt also nach Kant gar keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, weder wenn ich diese beiden Merkmale und Kriterien der Wahrheit in die reine Vernunft, noch wenn ich sie in die Sinnlichkeit, oder in die Gegenstände selbst verlege.

Allgemein ist, was keine Ausnahme erleidet; nothwendig, was nicht anders sein kann. Bin ich nun vermöge der obigen gegen Kant ausgeführten Argumentation schlechterdings in all meinem Denken und Fühlen bloss auf mich selbst angewiesen, so ist alles, was ich von andern weiss, bloss meine eigene Auffassung. Ich komme nie aus mir selbst heraus, weiss folglich von andern nichts, als meinen eigenen Gemüthszustand. Also giebt es für mich keine Allgemeinheit und wenn keine Allgemeinheit, auch keine Nothwendigkeit. Denn wenn ich bloss meine eigenen Gefühlsmodificationen kenne, wie will ich dann behaupten, dass in andern etwas auf gleiche Weise stattfinde, also gar nicht anders sein könne. Die Consequenz dieser Auffassung führt uns daher nothwendig auf den Standpunkt der Monadenlehre und der prästabilirten Harmonie. „Die Monade hat keine Fenster", sagt Leibnitz; es kommt nichts in sie hinein; sie ist lautere Thätigkeit und erleidet nichts. Und diese Thätigkeit besteht nur in Vorstellungen und deren Aufeinanderfolge. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Thätigkeit dieser Monade völlig zusammenstimme mit allem, was ausser ihr vorsichgeht. Es wird vorausgesetzt! Denn woher könnte sie es sonst wissen, wenn nichts in sie hineinkommt? Eine solche Voraussetzung muss auch Kant annehmen, wenn es nach ihm Allgemeinheit und Nothwendigkeit, d. h. objectiv vorgestellte Wahrheit geben soll. Somit ist die ganze Aprioritätslehre Kant's nichts anderes als die Theorie der reinen Denkthätigkeit einer Monade.

§ 10.

Schlussfolgerungen.

Unsere Kritik hat gezeigt, zu welchen Consequenzen die Kantische Philosophie führt. Die Erfahrung, die Kategorie, das Ding an sich, Raum und Zeit sind in dieser Auffassung absolut unmöglich. Was heisst nun, bei solcher Gestalt der Dinge „auf Kant zurückgehen“, wie gegenwärtig so vielfach oder fast allgemein verlangt wird?*) Sollen wir uns vielleicht „bei der Anschauung, die sich hieraus ergiebt, beruhigen“, wie Lange in seiner Geschichte des Materialismus uns zumuthet? Dann müssen wir annehmen, dass all die Widersprüche, welche wir in dieser Arbeit nachgewiesen und überhaupt alles, was schon gegen Kant vorgebracht worden, nichts als leeres Gaukelspiel sei; oder aber dass wir so sehr versumpft und verdumpft sind, dass uns an einer ernstlichen Ueberzeugung gar nichts mehr gelegen ist. Oder sollen wir etwa durch dieses Zurückgehen auf Kant kritischen Sinn uns aneignen? Aber das Studium der Abhandlungen eines Lessing oder Hume gewähren uns ganz entschieden dieselben Vortheile und noch obendrein Schönheit der Form und Darstellung. Oder sollen wir Nüchternheit und Besonnenheit von ihm erlernen? Aber ein Spinoza oder Aristoteles war sicherlich ebenso nüchtern und besonnen als es Kant nur irgend sein konnte. Was sollen wir also bei Kant? Auf ihn zurückgehen kann wahrlich nichts anderes heissen, als das Problem, welches ihn den grössten Theil seines Lebens beschäftigte, von neuem aufzunehmen und weiter zu verfolgen. Dann können wir aber auch ebensogut auf Hume als auf Kant zurückgehen. Wir können jenen ebensogut fragen, was ist Gewohnheit als diesen, was ist Erfahrung? Keine dieser Fragen liegt uns näher, keine ferner. Beides sind beiden blosse Postulate. Sie haben dieselben nicht weiter untersucht, sondern als einfache Thatsache hingenommen. Und doch beginnt erst hier die eigentliche Aufgabe des Erkenntnissproblems. Worauf stützt sich denn die Ge-

*) Vgl. Liebmann, Kant und seine Epigonen.

wohnheit? können wir immer noch fragen. Offenbar auf die gleichmässige Wiederholung derselben Erscheinungen, also auf die Regelmässigkeit. Liegt nun diese bloss in meiner subjectiven Auffassung oder bloss in dem objectiven Vorgang oder in beiden zugleich? So ist die Frage zu stellen. Erst die Lösung dieser Disjunction ist die reelle Antwort auf die andere Frage: Was ist Erfahrung? Nicht ob synthetische Urtheile a priori möglich sind oder nicht, ist das Erste, was wir wissen wollen, sondern ob a priori und a posteriori überhaupt möglich sei. Die Trennung beider oder die Identificirung derselben, oder die gänzliche Ignorirung des Einen oder Andern ist von Descartes bis Hegel zur Lösung des grossen Problems versucht worden. Spinoza, Locke und Berkeley sind die drei Hauptrepräsentanten obiger Disjunction. Alle übrigen lehnen sich an dieselben grösstentheils an. Hegel und Schelling an Spinoza, Leibnitz und Fichte an Berkeley, Hume und Baco an Locke. An wen sollen wir uns nun halten? Ist der menschliche Geist bloss eine tabula rasa oder ist er wirklich der Gesetzgeber der Natur? Ist Diversität oder Identität von Denken und Sein, von Wesen und Erscheinung das Wahrscheinlichere? Diese Fragen können nur dann annähernd richtiger beantwortet werden, wenn man tiefer, schärfer und allseitiger zu Werke geht, als dies von den meisten bis anhin geschah. Diese drei Grundbedingungen führen uns zu den drei Fundamentalbegriffen in der Philosophie: zur Systematik, Dialectik und Metaphysik.

Unter Systematik verstehen wir nicht bloss den zweckmässig geordneten, lebendig gegliederten und vollkommen in sich abgerundeten Inhalt eines philosophischen Systems, sondern den organischen Zusammenhang unseres Denkens mit dem ganzen bisherigen Entwickelungsprocess der Philosophie überhaupt. Schon längst entkeimte innerhalb der Speculation selbst der fruchtbare Gedanke, dass vor allem auf dem historischen Boden der Continuitätssinn genährt und die weittragende Idee der Entwickelung erzeugt und erkannt werde. Heutigen Tages dürfte es desshalb keiner mehr wagen, so aller Geschichte bar, ein eigenes System zu produciren, wie dies noch bei Kant und Spinoza der Fall. An beiden ist dieser Mangel sehr empfindlich. Er

führte diesen zur absoluten Objectivität, wie jenen zur absoluten Subjectivität. Was würde aus dem Spinozismus geworden sein, wenn er sich mit Aristoteles' Teleogie verbunden hätte! Man könnte sich kaum etwas Grossartigeres denken. Aber ausser Descartes und einigen Scholastikern war ihm keine Philosophie näher bekannt. Dasselbe geben wir auch dem grossen Weisen von Königsberg schuld. Gründlich vertraut war dieser nur mit Hume und Wolf. Nicht einmal den Berkeley, seinen gefährlichsten Rivalen, dessen Idealismus er mit Macht und Kraft sich entgegenstemmte, hat Kant sich hinlänglich zur Kenntniss gebracht. Wie hätte er sonst allen Ernstes glauben können, dass er sich von ihm hinsichtlich der Auffassung von Raum und Zeit als bloss subjectiven Formen der Anschauung grundwesentlich unterscheide, weil Berkeley dieselben bloss empirisch aufgefasst habe, während es nach Berkeley gar keine Empirie giebt, sondern bloss Geister und deren Vorstellungen! Somit waren Raum und Zeit gerade hier mehr denn anderswo lediglich subjective Formen der Anschauung und nicht aus der Erfahrung geschöpft. In wie weit er ferner den Leibnitz gekannt, steht sehr dahin. Jedenfalls sah er ihn vorzugsweise nur durch das Medium der Wolfischen Philosophie. Wäre er überhaupt nur einigermaassen in den Geist der Geschichte eingedrungen, so hätte er unmöglich Hume's Analyse des Causalitätsbegriffs für das grösste Ereigniss in der Metaphysik seit deren primitivsten Anfängen halten können. Bloss für Kant war es das grösste Ereigniss, nicht aber für die Geschichte der Philosophie selbst. Die geniale Conception des Werdeprocesses in Heraklit, das durch Induction gewonnene definitorische Wissen bei Sokrates, Plato's Dialectik, Aristoteles' tiefsinniger Begriff der Entwickelung, Descartes' Substanz, die so bedeutungsvoll geworden für Spinoza, Leibnitz, Schelling und Hegel: all diese ideenschwangern Momente waren gewiss ebenso grosse Ereignisse in der Geschichte der Speculation als Hume's Causalität. Ja wir können sogar mit Recht behaupten, dass Schelling und Hegel mehr dem Spinoza als Kant, ihrem unmittelbaren Vorgänger, verdankten. Dieser hatte für sie bloss den Werth einer Episode. Ein Vorwerk, nicht aber die Feste selbst ward in ihm erkannt. Und er gehört auch in der That unter die Erkenntniss-Theoretiker wie Hume, Locke, Berkeley,

Baco. Bei all diesen handelt es sich mehr um die Methode und um den Erkenntnissprocess als um das System selbst. Desshalb sollten sie, zum Unterschied von den Systematikern, Propädeutiker oder Wissenschaftslehrer genannt werden. Dass diese Unterscheidung richtig ist, beweist schon der Umstand, dass wir uns factisch bei ihnen vergeblich nach einem System umsehen, deren es überhaupt in der Neuzeit nur drei giebt: das Descartes-Spinozische, das Leibnitz-Wolfische und das Schelling-Hegelische. Das mittlere ist theistisch und hat im Alterthum sein Analogon in Plato und Aristoteles; die beiden andern pantheistisch analog dem Stoicismus. Wir haben also nur diese zwei idealen Grundformen, die sich zu einander verhalten wie Immanenz und Transcendenz. Nebst diesen ist noch eine dritte möglich, die eigentlich atheistische. Die volle Disjunction ist demnach: Reiner Geist (Spiritualismus), reiner Stoff (Materialismus) und die Vereinigung beider (Universalismus). Die Prototypen dieser drei Hauptrichtungen sind: Demokrit, Aristoteles und Spinoza. Wenn wir also von der Forderung einer allseitigern Einsicht in das Wesen und den Inhalt der Geschichte ausgehen, so verstehen wir darunter vorerst das lebendige Erfassen dieser Centralbegriffe mit all den Bedingungen und Folgerungen, welche zusammen die Totalität des speculativen Geistes als Organismus ausmachen. Dies wäre aber bloss die eine Hälfte und zwar die minderwichtige. Denn um dieser Forderung zu genügen, bedarf es vorwiegend nur der Reproduction. Die Philosophie darf aber nicht bloss reproductiv, sondern muss vor Allem productiv sein. Ein System, von welchem man nur weiss, was es sagt, aber nicht, was es nicht sagt, ist sicherlich bloss halb verstanden. Man muss sich dessen Mängel ebensogut wie dessen Vorzüge auf's deutlichste bewusst sein. Um aber diese Mängel zu erkennen, muss man bereits im Besitze desjenigen sein, was dieselben ergänzt. Eine vollständige Correctur erfordert desshalb ein neues System. So hat Heraklit dem parmenideischen Sein das Werden entgegengesetzt; Aristoteles der platonischen Transcendenz die Immanenz der Ideen; Leibnitz der Unicität der Spinozischen Substanz die Individualität und Pluralität derselben; Kant ergänzte Hume's empirische Auffassung des Causalbegriffs durch die Aprio-

rität; aber diese ganz einseitig apriorisch gedachte Causalität führte folgerichtig zum subjectiven Idealismus Fichte's, welchen Schelling wiederum durch seinen Objectivismus ergänzte u. s. w. Die Geschichte der Philosophie ist sonach die continuirliche Ergänzung der einseitig gefassten unendlichen Idee. Wie die Planeten um die Sonne sich bewegen, bewegen die Systeme sich um das Absolute. In jedem System ist desshalb Tag und Nacht, Wahrheit und Irrthum. Denn jedes ist nur der Reflex eines Radius aus dem Centrum des Unendlichen. Insofern dies der Fall ist, enthält jedes System eine ewige Wahrheit. Wie aber die Höhe nur an der Tiefe erkannt wird und umgekehrt, so auch die Finsterniss nur Kraft des Lichts. Die Kritik der Systeme ist nichts anderes als deren successive Wendung der Nachtseite zum Licht. Und in gleichem Grade, als die Strahlen der Wahrheit diese Seite allmälig beleuchten, wird die Nacht des Irrthums verscheucht.

In den Geist eines Systems eindringen heisst also nicht bloss seine ewige Wahrheit, sondern auch dessen Irrthum gerade durch diese Wahrheit erkennen, wie man ja auch die Flecken der Sonne nur durch ihr eigenes Licht erkennt. Darum dürfte es wohl schwer sein, in dieser Weise sich mehrerer Systeme vollständig zu bemächtigen. Allein wir haben ja gesehen, dass es deren nur drei giebt und gedenken noch überdem zu zeigen, dass wenn man sich in die Substanz eines einzigen bis auf den Grund vertieft, man alle übrigen mit einbegriffen hat.

Jeder Philosoph hat streng genommen nur einen einzigen Begriff entwickelt; z. B. Sein, Werden, Idee, Form, Substanz, Ursache, Apriorität etc. Und wer nicht von einem einzigen Gedanken durch und durch erfüllt ist, der kann zwar sehr kritisch und geistreich, aber nimmer wahrhaft tief und fruchtbar sein. Die Allseitigkeit, welche wir verlangen, geht desshalb mehr in die Tiefe als in die Breite. Zu dieser Profundität gelangt man aber, wie gesagt, nur durch Productivität; also nicht dadurch, dass man bloss aufnehme, was vorhanden ist und dasselbe kritisire, sondern dadurch, dass man dialectisch, d. h. ideenerzeugend vorgehe. Denn die Philosophie ist ihrer Natur nach schöpferisch, und so oft sie das nicht ist, geräth sie jedesmal in Zerfall. Ihre

glanzreichsten Perioden waren immer auch die fruchtbarsten. Männer der tiefsten Speculation führten ihr goldenes Zeitalter herauf und mit ihrem Verschwinden verschwand auch der Werth und die Wirkung der Philosophie selbst. Als Mumie ist sie ein verächtliches Ding; als schöpferisch lebendige Kraft aber ist sie eine Macht des Geistes, der an Tiefe und Tragweite keine in der Welt gleichkommt.

Die zweite Bedingung nun, diesen erhabenen Zweck zu erreichen, das einzige Mittel, der sicherste Weg, ist eben die Dialectik. Auch hier, in der völligen Verkennung und Verachtung derselben, hat Kant gezeigt, wie wenig er im Stande war, in den Geist früherer Systeme sich zu versetzen. Die Dialectik ist ihm weiter nichts als eine „Logik des Scheins", ein blosses Wortgezänke, ein leeres Begriffsspiel, eine verwerfliche Prahlerei, der es nie um wahre Ueberzeugung, sondern bloss um Ueberredung oder Ueberrumpelung der schwachköpfigen Menge zu thun war. Dies ist aber die vollständigste Verwechslung der Dialectik mit der Sophistik. Man muss Plato, den wissenschaftlichen Begründer derselben, durchaus verkennen, wenn man seinem erhabenen Ernst und speculativen Tiefsinn solche Verkehrtheiten unterschiebt. Dialectik und Philosophie fallen dem göttlichen stets zusammen. Ihm ist „die Philosophie die Totalität aller geistigen Thätigkeiten in ihrer vollendeten Entwicklung, die allein adaequate Verwirklichung der vernünftigen Natur des Menschen, die Herrscherin, der alle andern Gebiete zu dienen haben, und von der allein sie den ihnen beschiedenen Antheil an der Wahrheit zu Lehen tragen". Die Philosophie, d. h. also die Dialectik, ist mit Einem Wort „der Brennpunkt, in welchem alle im menschlichen Vorstellen und Thun vereinzelten Strahlen der Wahrheit zur Einheit zusammengehen, sie ist die absolute Vollendung des geistigen Lebens überhaupt, die königliche Kunst, in der das Hervorbringen und das Wissen um den Gebrauch des Hervorgebrachten zusammenfällt; dass sie dies aber ist, hat sie der ihr eigenthümlichen Weise des Erkennens, der in ihr vollbrachten Erhebung des philosophischen Triebes zum bewussten, begrifflichen Wissen zu verdanken". Die engere Bedeutung der Dialectik als Methode im Platonischen und Hegelischen Sinne

setzen wir hier voraus und suchen unsere eigene Ansicht hierüber etwas ausführlicher anzudeuten.

Unter Dialectik verstehen wir nicht bloss eine Begriffszergliederung, sondern zugleich auch eine Begriffserzeugung. Beides zusammen fassen wir unter den Ausdruck: Begriffsentwickelung. Die zwei Hauptmomente der Dialectik sind also: Analyse und Synthese. In jener wird gezeigt, was ein Begriff ist und was er nicht ist; in dieser, was er sein soll. Man könnte diese zersetzende und ergänzende Thätigkeit des Denkens auch die negative und productive Kritik nennen. Auf das Wort kommt es uns hiebei nicht an. Wer aber genau wissen will, was wir meinen, der lese Lessings Abhandlung über die Fabel oder Plato's Phaedrus (mit Abzug des Mythischen und bloss Conversatorischen in demselben).

Diese Unterscheidung führt uns wieder auf Kant's analytische und synthetische Urtheile. Aber was er leugnet, das wird uns gerade zur Hauptsache. Die Frage, ob synthetische Urtheile a priori ausser der Mathematik möglich seien, wird von ihm verneint. Warum? Weil „ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach (nämlich nach einer entsprechenden Thatsache) umzusehen“ (K. 56). Wenn das richtig ist, dass synthetische Urtheile a priori unmöglich sind, dann ist auch Dialectik und mit derselben zugleich Metaphysik unmöglich; dann ist es überhaupt um die Philosophie geschehen. Damit wir jedoch hier nicht zu vertheidigen scheinen, was wir in den früheren Paragraphen zu widerlegen suchten, mag folgende Bemerkung gegen den Verdacht eines Widerspruchs vorschützen. Für uns giebt es weder ein Apriori, noch eine Synthese in Kantischem Sinne. Nach Kant findet die Function der Kategorien „schlechthin unabhängig von aller Erfahrung“ statt; nach unserer Anschauung dagegen beruht jede geistige Thätigkeit auf einem sinnlichen Substrat. Von hier aus aber ist die Denkfunction frei und geht über die Sinnlichkeit und Erfahrung hinaus. Unter Synthese verstehen wir sonach die Verbindung der empirischen Einzelwahrnehmung mit der logischen Verallgemeinerung. Synthetische Urtheile a priori sind also die vermittelst der Sinnlichkeit durch's Denken neu erzeugten Vorstellungen, welche insofern über die vorhandenen

(Erfahrung) hinaus (Metaphysik) und denselben ebendesshalb zugleich vorhergehen (a priori). Was Kant an diesen Urtheilen verneint, ist: dass sie unabhängig von der Erfahrung nichtsdestoweniger Wahrheit und objective Gewissheit enthalten sollen*). Nach unserer Auffassung aber sind sie nicht unabhängig von der Erfahrung, sondern ihre Wurzeln treiben in dem sinnlichen Boden der Empfindung und ihre Aeste zweigen in der freieren Sphäre der logischen Folgerung. All dies wird im weiteren Verlauf unserer Darstellung zur vollern Klarheit kommen.

An die Stelle der frühern Metaphysik also wollte Kant die Kritik der reinen Vernunft setzen. Was a priori erkannt wird, nämlich die Kategorien, Raum und Zeit, soll nur auf die Erfahrung Anwendung finden. Leider erfahren wir aber nirgend so recht, was denn Erfahrung überhaupt sei. Wir wissen bloss, dass Raum, Zeit und die Kategorien a priori sind und dass den Ideen gar nichts in Wirklichkeit entspricht und folglich unser Wissen durch sie nicht vermehrt werden kann. Unsere ganze Philosophie schrumpft desshalb auf die unbewiesene Apriorität und die paar unfruchtbaren Kategorien zusammen, deren es nicht einmal so viele giebt, als Kant aufzählt. Denn zwischen einem assertorischen und kategorischen, zwischen einem problematischen und hypothetischen Urtheil ist wahrhaftig kein wesentlicher Unterschied zu erkennen. Offenbar ist diese ganze Aprioritätswissenschaft, die „schlechthin unabhängig von aller Erfahrung" stattfinden soll, metaphysischer als die Metaphysik selbst. Denn diese war im Grunde nie etwas anderes als eine Erweiterung des Einzelnen zum Allgemeinen, eine naturnothwendige Folgerung aus dem durch Erfahrung Erkannten zu dem durch die Vernunft Erkennbaren. Die Umkehr dieser so natürlichen Auffassung stammt lediglich aus der irrthümlichen Ueberhebung der Kritik gegenüber der Dialectik. Und dieser Irrthum wurzelt hauptsächlich in Kant's geschichtlicher Unkenntniss. Wir sagten ja,

*) Die Kritik als „reine Vernunftwissenschaft" kann ja nie durch die Erfahrung bestätigt werden. Sie muss somit als Wissenschaft a priori, d. h. vor aller Erfahrung und unabhängig von derselben für sich schon objective Geltung haben.

dass sich sein historisches Wissen, gründlich genommen, nicht weiter als auf Wolf und Hume erstrecke. Sein letztes Wort in der Kritik betrifft die Methode. Und da haben wir, sagt er, „die Wahl, entweder dogmatisch oder skeptisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der erstern den berühmten Wolf, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die übrigen meiner jetzigen Absicht nach ungenannt lassen. Der kritische Weg ist allein noch offen" (K. 657). Ebenso sagt er schon in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik in der Lehre von den Paralogismen: „Alle Einwürfe können in dogmatische, kritische und skeptische eingetheilt werden". Mehr Formen sind ihm also gar nicht denkbar oder wenigstens nicht erheblich genug, um ihrer auch nur zu erwähnen. Bloss dieser Drei wird als „scientifischer Methoden" gedacht. Da aber unter diesen unsere eigene Ansicht hierüber mit einbegriffen sein könnte, müssen wir noch angeben, was er unter dieser Triplicität versteht. „Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur eines Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgiebt". In diesem Vorgeben nun, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als das Gegentheil, ist nach Kant das Wesen des Dogmatismus enthalten. „Der skeptische stellt Satz und Gegensatz wechselseitig gegeneinander als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit — ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, um alles Urtheil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten. Der dogmatische also sowohl als skeptische Einwurf müssen beide soviel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nöthig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten". Diese beiden Standpunkte sind offenbar die Kantischen nicht. Wie sehr nun aber sein eigener, nämlich der kritische, rein negativer Natur und folglich einerseits nur die Hälfte, andererseits gerade das Gegentheil von dem unsrigen ist, erhellt auf's unzweideutigste aus der dritten Art genannter Einwürfe. „Der kritische ist allein von der Art, dass, indem er bloss zeigt, man nehme zum Behuf seiner

Behauptung etwas an, was nichtig und bloss eingebildet ist, die Theorie stürzt, dadurch, dass er ihr die angemasste Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen zu wollen" (K. 710). Diese Art von Einwürfen, d. h. die Kantisch-kritische ist also die, welche „wider den Beweis eines Satzes gerichtet" und desshalb analytisch ist; denn sie sucht die Theorie zu stürzen durch Untergrabung der angemassten Grundlage, was nur dadurch erreicht wird, dass man die Momente aufzeigt, welche in der „Behauptung nichtig und bloss eingebildet" sind. Diese Methode ist rein negativ und destructiv; sie sagt bloss, was etwas nicht ist, nicht aber, was es sein soll. Aber selbst dies ist ihr noch zu viel. Sie will die Sache überhaupt gar nicht berühren, nicht das Geringste „über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen", sondern bloss die Unstichhaltigkeit der Argumentation, nicht einmal die der Behauptung selbst nachweisen. „Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werth oder Unwerth unangetastet lässt und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen oder sich einer bessern Kenntniss desselben anzumassen; er zeigt nur, dass die Behauptung grundlos, nicht dass sie unrichtig sei" (K. 709).

Das also wäre die so berühmt gewordene kritische Methode, zu der wir zurückkehren, von der wir nüchtern und besonnen werden sollen! Nüchtern — allerdings! Namentlich bei dem gegenwärtigen Katzenjammer, der auf den Rausch der Naturphilosophie folgte. Aber man bedenkt dabei nicht, dass diese Methode nur die Hälfte der wahren ist und zwar die unwesentlichere. Kant war kein Kritiker im vollen Sinne des Wortes; er war nicht wie Lessing negativ und positiv zugleich; er war bloss negativ; er war ein Analytiker. Aber dass es wirklich seine Ueberzeugung war, dass diese und zwar im obigen Sinn dargestellte kritische Methode die einzig richtige sei, hat er gerade in seinem Hauptwerk factisch bewiesen. Die Quintessenz der alten Metaphysik waren die drei Hauptbegriffe: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit. Alle Beweise für das Dasein Gottes

und die Unsterblichkeit der Seele hat er angefochten, aber in der That die Behauptung, dass es keinen Gott oder keine Unsterblichkeit gebe, niemals ausgesprochen. Ja, er meinte sogar, die Beweise für diese drei Ideen desshalb „aufheben zu müssen, um für den Glauben Platz zu bekommen“ (K. 36). „Ich kann Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen practischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaassung überschwenglicher Einsichten benehme“ (ib.). Er gesteht somit offen, dass der erste oder directe „Nutzen seines Werkes in der That nur negativ sei“ und nur indirect, sofern die practische Vernunft dadurch um so freieren Spielraum bekomme, positiv. „Daher ist eine Kritik, welche die erstere (speculative Vernunft) einschränkt, sofern zwar negativ, aber indem sie dadurch zugleich ein Hinderniss, welches den letztern Gebrauch (der practischen Vernunft) einschränkt oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der That von positivem und sehr wichtigem Nutzen“ (K. 33).

Was soll nun die oft wiederholte Redensart: „Kant hat euch bewiesen, dass es keinen Gott und keine Unsterblichkeit gebe“; oder: „Kant hat ein für allemal bewiesen, dass sich hierin überhaupt nichts beweisen lasse!“ Er hat es bewiesen? Ei! wie fing er es denn an? Sollte es nicht vielleicht heissen: Das Kätzchen fing sein eigenes Schwänzchen? Possierlich genug wären jene Phräschen. Wenn nur so einem alten Meuder die Possierlichkeit etwas besser stünde! Aber sie lässt ihm wahrlich sehr schlecht. Wer mir beweist, dass sich nichts beweisen lasse, der ist ein Kameel in einem Nadelöhr. Jene Phrasen sind nächtlich aufgeschossene Pilze auf dem mastigen Dünger der Denkfaulheit. Aber mit dieser behäbigen, philiströsen, schmeerbäuchigen Denkfaulheit ist für die richtige Erkenntniss des Wahren und Wirklichen nichts gethan. Nichts ist bestechender und gefährlicher für halbverbildete Menschen, als die Paradoxa berühmter Männer. Kant wollte nichts gegen das Dasein Gottes beweisen; er hätte, um dieses thun zu können, „einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes bedurft“, was er in seiner Bescheidenheit für dogmatisch und anmaasslich er-

klärt, während die kritische Methode gerade umgekehrt „über die Beschaffenheit des Gegenstandes gar nichts ausmachen will"; sondern bloss zeigt, „dass die Behauptung grundlos", nicht einmal, „dass sie unrichtig sei".

Die kritische Methode will also die bescheidene spielen; sie will uns vor „Anmaassung" und „überschwänglicher Einsicht" gleichsam bewahren; sie will die Fehler der dogmatischen und skeptischen vermeiden, sie will dem Glauben Platz machen u. s. w.; aber von all dem hat sie gerade das Gegentheil erreicht. Denn erstens liegt gar keine Bescheidenheit darin, der ganzen Menschheit alles Wissen über das Höchste und Heiligste schlechthin abzusprechen und sich allein als den Wissenden dieser Universalunwissenheit hinzustellen; zweitens verfällt er gerade durch diese Behauptung dem Skepticismus und Dogmatismus. Denn entweder hat er die Behauptung, dass wir von Gott nichts wissen können, bewiesen oder nicht; hat er sie nicht bewiesen, so ist sie natürlich auch nicht wahr; hat er sie aber bewiesen, so „bedurfte er einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz (Beweis) von diesem Gegenstande (Gott) vorgiebt". Dies ist aber nach seinen eigenen Grundsätzen dogmatisch. Seine Behauptung ist also entweder falsch oder dogmatisch. Beide Fälle sprechen gegen ihn. Wenn sie aber weder das Eine noch das Andere ist, so kann sie nur noch skeptisch sein. Denn zu behaupten: Es giebt einen Gott, allein wir können nichts von ihm wissen, ist ein Widerspruch. Denn wenn es sicher ist, dass es einen giebt, so ist mir ja die Hauptsache bekannt; ist es aber nicht sicher, soll der Satz kein Widerspruch sein, soll er nach Kant nur heissen: es kann einen Gott geben; allein wir können nicht wissen, ob es nicht auch ebenso gut keinen giebt, so ist das der ausgesprochenste Skepticismus. Denn wenn wir n i c h t wissen können, dass es k e i n e n giebt, so kann es ja einen geben; können wir aber nicht wissen, dass es einen giebt, so kann es auch ebenso gut keinen geben. Nach Kant können wir keines von beiden apodictisch behaupten; also ist das eine oder andere möglich; also sind wir nicht gewiss: also sind wir im Zweifel. „Der s k e p t i s c h e (Einwurf) stellt Satz und Gegensatz

wechselseitig gegeneinander als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit" (dies ist hier offenbar der Fall), „ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch" („dem Scheine nach" kann gestrichen werden), „um alles Urtheil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten". Letzteres hat Kant in der That wie kein anderer gethan. Als classische Beispiele für seinen Skepticismus und als Beleg für meine Behauptung können die Antinomien der reinen Vernunft angesehen werden. Für unsern Zweck genügt es, bloss die vierte hier anzuführen.

Thesis.

„Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist".

Antithesis.

„Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch ausser der Welt, als ihre Ursache" (K. 381).

Von diesen Behauptungen, sagt Kant, könne die eine so gut wie die andere bewiesen werden. Er nennt „dieses Verfahren" selbst die „skeptische Methode" und will sie bloss insofern vom eigentlichen Skepticismus unterschieden wissen, als dieser „die Grundlagen aller Erkenntniss untergräbt", während jene nur das Wissen vom Transcendenten anficht (K. 357). Merkwürdigerweise fügt er fast wie ein Selbstgericht noch hinzu: „Diese skeptische Methode ist aber nur der Transcendentalphilosophie allein wesentlich eigen und kann allenfalls in jedem andern Felde der Untersuchungen, nur in diesem nicht entbehrt werden" (ibid. 358). Gewiss kann, ja muss sie in jedem andern Felde entbehrt werden, namentlich auf dem Gebiet der Religion, um deren willen allein Kant gerade diese verfängliche Methode anwendete. Denn es ist ein ganz verzweifeltes Unternehmen, mittelst des Skepticismus dem Glauben auf die Beine helfen zu wollen.

Wir haben hiermit gezeigt, dass fast alles, was Kant mit seiner neuen Methode erreichen wollte, ihm consequent in's Gegentheil umschlägt. Dass ein solches Beweisverfahren nicht empfehlenswerth ist, dass es traurig stünde um die Wissenschaft, wenn diese Methode die „einzige" wäre, die ausser der dogma-

tischen und skeptischen „noch übrig bleibt", bedarf hoffentlich keines ausführlicheren Erweises. Dass er aber wirklich kein Kritiker, sondern nur ein Halbkritiker war, weil der Grundcharakter seiner Philosophie hauptsächlich nur in der Analyse und nicht in der Synthese bestand, das wollen wir noch näher begründen.

Ausser der ganzen Vernunftkritik selbst sprechen folgende Worte in prägnanter Kürze für unsere Behauptung: „Ein grosser Theil und vielleicht der grösste von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in Zergliederung der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben". Diese Zergliederung ist es eben, was wir Analyse nennen und dies macht auch den wesentlichen Inhalt seines Hauptwerkes aus. „Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniss a priori giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat, **so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo sie zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzuthut, ohne dass man weiss, wie sie dazu gelange und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen**" (K. 53).

Diese letztern fett gedruckten Worte beweisen, dass Kant für den zweiten Hauptfactor aller wahren und fruchtbaren Kritik, nämlich für die Synthese oder für die Erweiterungsurtheile nicht bloss kein hinlängliches, sondern nicht das geringste Verständniss hatte. Der Grund davon liegt hauptsächlich in einem bei Kant höchst auffällig zu Tage tretenden Mangel an Phantasie. Zu einem wahrhaft fruchtbaren Denker gehört eben nicht bloss ein durchdringend scharfer Verstand, sondern auch eine schöpferisch-thätige Einbildungskraft. Dieser Mangel erstreckt sich aber bei Kant nicht nur auf die Hauptsache, sondern bis in's Unwesentlichste und Kleinste hinab.*) Man wird es für paradox und gefährlich halten, wenn ich behaupte, dass die Phantasie für

*) Z. B. auf seinen schwerfälligen Styl, auf die erkünstelte Symmetrie und überhaupt auf all die architectonischen Schnörkeleien etc. etc.

den Denker ebensogut das Hauptorgan ist, wie für den Dichter, nur dass sich dann von hier aus der Philosoph von jenem unterscheidet, wie der Verstand von der Sinnlichkeit. Die eigentliche Domäne des Dichters ist das Sinnlich-Concrete, die des Denkers das Logisch-Abstracte; aber der schöpferische Grund für beide ist und bleibt die Phantasie. Dieses Paradoxon wird an die luftigen Sprünge eines Plato und Schelling erinnern. Ich bin es auch sonder Hehl geständig, dass ich gerade diese beiden im Auge habe. Aber ich unterscheide zwischen Phantasie und Phantastik. Letzteres bringe ich in Abzug. Denn ich sehe nicht, warum ich den besten Wein verachten soll, weil sich ein und andermal jemand davon berauscht hat. Und wenn denn doch jedes Uebermaass ein Fehler ist, Uebermaass an Mangel sowohl wie Uebermaass an Fülle, so hat vielleicht Plato Kraft seiner Fülle ebensoweit über das Ziel hinausgeschossen, als Kant in Folge seines Mangels hinter demselben zurückblieb. Abgesehen nun von diesem kann ich mich des Dranges nicht erwehren, anzunehmen, dass Aristoteles sowohl als Hegel den eigentlichen Kern ihrer Philosophie ihren unmittelbaren Vorgängern verdanken und dass Schelling mit Recht von Hegel behaupten konnte: dieser habe die Identitätsphilosophie nur auf eine logische Form gebracht.*)

Um nun wieder auf den grossen Analytiker Kant zurückzukommen, so behaupten wir, dass gerade die synthetischen Urtheile a priori, die er verwarf, als Erweiterungsurtheile, absolut nothwendig sind, wenn überhaupt ein Fortschritt denkbar sein soll. Was Kant Erschleichung der Vernunft nennt, dass nennen wir Entwicklung. In diesem Begriff sind nun alle Mängel, welche er der Vernunft zum Vorwurf macht, ebensoviele Vorzüge. Wenn der menschliche Geist ein neues Gesetz entwirft oder eine neue Religion aus sich erzeugt oder mit einer neuen Methode an die Erforschung der Dinge herantritt, so sind in diesen Neuerungen jedesmal: 1) „Behauptungen von ganz anderer Art;" denn es

*) Wenn wir diese logische Form vielleicht sogar als die Hälfte der Arbeit betrachten müssen, so ist sie doch jedenfalls nicht das Primäre, sondern das Secundäre.

werden 2) „zu den gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzugethan;“ 3) „weiss man in der That nicht, wie die Vernunft dazu gelangt.“ Denn wenn uns eine rechtliche Institution nicht mehr gefällt und wir sehen uns nach einer neuen um, so kann diese neue, vielleicht ganz entgegengesetzte Form doch nicht schon in der alten liegen, die wir um ihrer Unvollkommenheit willen verwarfen. Sie muss vielmehr als Ideal unserer Vernunft entspringen und zwar a priori, d. h. vor der Erfahrung, da wir ja durch dieses Ideal die Erfahrung erst machen, dass jenes Misstände sind. Wie kommt nun die Vernunft zu diesen Vorstellungen des Vollkommenen, wenn doch dieses aus der Erfahrung oder aus dem gegenwärtigen Thatbestand nicht zu entnehmen ist? Wollte man hierauf erwidern: durch die Misstände selbst wurde die Vernunft veranlasst, neue Ideen zu erzeugen, so wäre das selbstverständlich eine schlechte Antwort. Denn erstens leugnen wir das nicht; zweitens aber können wir immer noch fragen: Wie kam die Vernunft denn dazu, überhaupt nur einzusehen, dass jenes wirkliche Misstände sind? Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Apriorität derselben anzunehmen.*) Wie

*) Apriorität immer im Sinne von schöpferischer Vernunftthätigkeit genommen, was wir ein für allemal der Kantischen Auffassung gegenüber, als blosser Anwendungsfähigkeit auf die Erfahrung, festzuhalten den geneigten Leser ersuchen möchten. Die Kantischen Kategorien haben nichts Schöpferisches an sich, sondern wenden ihre Denkfunction bloss auf die Erfahrung an. Unsere hingegen bringen die Erfahrung erst hervor. Dies war bei Kant nicht möglich, weil er die Denkthätigkeit auf das Physische beschränkte. Wir aber weisen der Philosophie ein ganz anderes Gebiet zu, nämlich das Geistige oder Ethische, also gerade dasjenige, was Kant der praktischen Vernunft vorbehielt, wo dann auch wirklich die Kategorien das Recht haben sollen, über das Sinnliche hinauszugehen (K. 33). Sollen wir uns noch deutlicher in einem freilich nicht ganz zutreffenden Gleichniss erklären, so wäre der Unterschied zwischen unserer und der Kantischen Apriorität etwa derselbe, wie der zwischen der christlichen und der Platonischen Weltanschauung. Nach jener schuf Gott die Materie, d. h. den Inhalt der Welt; nach dieser fand er aber die Materie schon vor und konnte bloss aus sich die Formen erzeugen, in welche er sodann die Materie zwang. Nach christlicher Anschauung ist also Gott wirklich ein Weltschöpfer; nach der Platonischen aber bloss ein Hafnermeister oder ein Welttöpfer. A priori waren die Ideen; a posteriori war die Materie.

diese neuen Vorstellungen entstehen und auf welche Art der Act ihrer Verbindung stattfindet, d. h. wie überhaupt Urtheile als Verknüpfung zweier Vorstellungen möglich sind, wird uns stets unbekannt bleiben, da alles Begreifen erst nach dieser Doppelvoraussetzung anfängt. Es müssen also bei jeder Erweiterung unserer Erkenntniss „Behauptungen ganz anderer Art", d. h. neue oder, wie Kant sich ausdrückt, „ganz fremde Vorstellungen und zwar a priori zu den gegebenen Begriffen hinzugefügt werden", auch wenn „die Vernunft sich keine Rechenschaft geben kann, wie sie dazu gelangt". Mit einem Wort: Es muss synthetische Urtheile a priori geben. Aller Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, in Moral und Religion, in Recht und Politik und überhaupt in allen Gebieten, welche als ein Product des menschlichen Geistes zu betrachten sind, was wir summarisch unter dem Ausdruck Ethik zusammenfassen, beruht auf Erweiterungsurtheilen durch die Vernunft.

Die Philosophie ist die Wissenschaft des Geistes, subjectiv betrachtet; objectiv genommen aber ist sie die Wissenschaft vom Absoluten. Da nun dieses in keiner endlichen Form sich erschöpfen lässt, so ist die Geschichte der Philosophie, wie gesagt, nichts anderes, als die continuirliche Wiedererzeugung und Erweiterung der vorhergehenden Systeme. An sich ist natürlich nur Ein System denkbar und die verschiedenen Systeme sind nur ebensoviele Jahresringe an dem grossen geistigen Organismus. Wenn aber jede Philosophie die Ergänzung einer vorhergehenden ist und diese Ergänzung auf synthetischen Urtheilen a priori beruht, so muss Kant selbst, auf Grund dessen, was er gerade mit aller Entschiedenheit verneint, den durch ihn bewirkten Fortschritt erzielt haben. In der That beruht die Ergänzung des Hume'schen

---

Das göttliche Geschäft des Weltbaumeisters bestand nun lediglich darin, jene Ideen auf die Materie anzuwenden, was ihm freilich ebenso schlecht gelang, als Kant die Anwendung der Kategorie auf die Erfahrung. Denn ausserdem, dass die hocharistokratische Idee zu vornehm war für die gemeine Materie, hatte auch selbst die Materie etwas Widerstrebendes; sie war so eine Art Ding an sich, welches sich der Demiurg nie recht erklären, noch auch überwinden konnte; und so fand denn dieser in der Materie eine Schranke wie Kant in der Erfahrung.

Causalbegriffs auf einem synthetischen Urtheil a priori. Und wenn wir diesen Begriff weder mit Hume als bloss aus der Erfahrung geschöpft, noch mit Kant als bloss in der Vernunft begründet, sondern mit Schelling als etwas Subjectiv-Objectives betrachten, so ist dies gleichfalls eine Erweiterung des Urtheils aus der schöpferischen Vernunft. Wenn aber synthetische Urtheile a priori bejaht werden müssen, so ist damit Methaphysik anerkannt. Denn nur in Folge der Unmöglichkeit jener, glaubte Kannt die Unmöglichkeit dieser behaupten zu müssen. Methaphysik ist ihm etwas, das in der Luft hängt, dem nichts in Wirklichkeit entspricht, sie ist eine gutgemeinte Sophistik, bei der sich die Vernunft bona fide selbst betrügt (K. 356). Wie also die Dialectik theils eine absichtliche, theils eine unvermeidliche Logik des Scheins ist, so ist die Methaphysik eine unabsichtliche und desshalb entschuldbare, aber nichts desto weniger verwerfliche Logik des Scheins. Dieses mitleidig-verdammliche Urtheil kommt bloss daher, weil Kant die Metaphysik gänzlich vom Leben ablöst und isolirt, wie er ja auch als einseitiger Analytiker die Kategorien von der empirischen und von dieser abermals die reine Sinnlichkeit, Raum und Zeit, völlig trennen zu können vermeinte. Statt dessen fassen wir die Metaphysik als dritten Hauptfactor oder vielmehr als den eigentlichen Kerngehalt aller Philosophie als Grund und Folge des Lebens selbst; sie wächst aus diesem naturnothwendig hervor und ist die Frucht und das Resultat des höchsten Erkenntnisstriebes. Sie entbehrt also nicht der Realität, noch kann die Realität ihrer entbehren. Ja gerade, wenn Allgemeinheit und Nothwendigkeit sichere Kriterien der Wahrheit sein sollen, wie Kant behauptet und es ohne diese beiden Kennzeichen überhaupt keine Wissenschaft giebt, so ist Metaphysik im eigentlichen und sogar etymologischen Sinne absolut nothwendig. Denn jeder allgemeine Satz ohne Unterschied ist metaphysisch; denn er reicht über die Erfahrung hinaus und kann nie durch Thatsachen aus der Wirklichkeit controlirt werden. Wenn ich sage: alle Menschen sind sterblich, so schliesse ich aus den wenigen Beobachtungen, die ich selbst gemacht und aus den dürftigen literarischen und paläontologischen Ueberresten nicht bloss auf alle Menschen der Gegen-

wart, der historischen und vorhistorischen Vergangenheit, sondern auch auf alle der fernsten Zukunft. Wo ist hier der empirische Beleg für diese allgemeine Behauptung? Und wenn nur das Erfahrung genannt wird, was sinnlich wahrnehmbar ist, was durch unmittelbare Beobachtung und Experiment sich bestätigen lässt, dann frage ich, ob man überhaupt noch einen allgemeinen Satz aussprechen darf und mit welchem Recht Kant die apodictische Behauptung aufstellen kann: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit." Gerade umgekehrt: in der Erfahrung ist keine Wahrheit, sondern bloss empirische Gewissheit. Denn Wahrheit besteht ja nach Kant in der strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Diese aber beruht nicht auf der sinnlichen Gewissheit, sondern lediglich auf einer Schlussfolgerung, welches offenbar nicht Sache der empirischen Wahrnehmung, sondern des logischen Denkens ist, für welches in der Empfindung schlechterdings keine Controle gegeben wird. Denn die Empfindung bietet nur einzelne Fälle, aber nicht alle Fälle. Mit der einzelnen Empfindung aber und der allgemeinen Schlussfolgerung aus derselben ist unser ganzes Erkenntnissvermögen erschöpft. Es giebt somit entweder keine Wahrheit oder sie beruht in dem, was nach dem Physischen, d. h. nach der sinnlichen Empfindung oder über dieselbe hinaus zu derselben hinzugedacht wird, und dies ist und war von jeher der eigentliche Sinn der Metaphysik. Also nicht auf der **sinnlichen Empfindung**, denn diese führt nur zur unmittelbaren Gewissheit, sondern auf der **logischen Folgerung** beruht die Wahrheit oder die Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aber auch selbst die Allgemeinheit ist schon eine Folge der Nothwendigkeit. Müsste ich nicht von einzelnen Sterbefällen, die mir bekannt sind, mit Nothwendigkeit schliessen, dass auch alle übrigen Menschen 1) gleich beschaffen und 2) in Folge dessen sterblich sind; **müsste ich nicht:** so käme ich nie von diesen einzelnen Fällen zu allen; folglich gäbe es keine Allgemeinheit, folglich beruht diese lediglich auf der Nothwendigkeit des Denkens. Alles Leben sowohl, wie alles Wissen wurzelt in erster Instanz auf der unmittelbaren Empfindung, in letzter dagegen auf allgemeinen Folgerungen. Es ist ohne die absolute Gewissheit und

Zuverlässigkeit des Denkens keine Wissenschaft möglich, da diese stets auf das Allgemeine geht und das Allgemeine nur auf dem Schlussvermögen beruht. Wenn wir also auf unser Denken uns nicht absolut verlassen könnten, so wäre es um alle Wahrheit geschehen. Welcher Vernünftige wollte aber auch im Ernste Misstrauen in das Denken selbst setzen? Es müsste ja alles, was er gegen das Denken vorbrächte, von demselben Misstrauen angekränkelt sein. Wie wollte er nun bei einem solchen siechen, serbigen Denken eine zuverlässige Behauptung gegen dasselbe aufstellen! Er würde mit jedem Satz sich selbst widerlegen. So absolut unmöglich und sich selbst aufhebend ist der consequente Skepticismus. Der gründliche Skeptiker wird also sich selbst widerlegen oder in einem Widerspruch befangen bleiben.

Jeder Satz, von dem sich mit Grund das Gegentheil behaupten lässt, muss falsch sein. Solcher Art sind alle Sätze, welche Hume als letztes Resultat seines Skepticismus aufstellte. Hier finde ich es angezeigt, nochmals auf dieselben zurückzukommen.

„Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung sind Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes" (§ 7). Wir kehren diesen Satz geradezu um und behaupten: Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung (d. h. der einzelnen Empfindungen) sind Wirkungen des Verstandes und nicht der Gewohnheit. Der Verstand ist die Ursache der Schlussfolgerungen und die Gewohnheit ist nur das natürliche Ergebniss einer immer sich gleichbleibenden Wiederholung dieser Verstandesfunction einerseits und des Eindruckes der Gegenstände auf die Sinne anderseits. Nicht weil ich es so gewohnt bin, ziehe ich aus der Erfahrung Schlüsse, sondern weil ich aus derselben Erfahrung immer dieselben Schlüsse zu ziehen logisch genöthigt bin, werde ich es so gewohnt. Wie war es nur möglich, dass gerade Hume, der wie kein anderer so scharfsinnig über die Causalität oder das Verhältniss von Ursache und Wirkung philosophirt hatte, beide miteinander der Art verwechseln konnte! Er fährt weiter: „die Gewohnheit ist daher der grosse Führer im Leben". Wenn wir jetzt statt der Wirkung die Ursache setzen wollen, so müssen wir sagen: die Schlussfolgerung ist der grosse Führer im Leben. „Ohne die

Kraft der Gewohnheit" (also nach unserer Verbesserung: Ohne die Kraft der **Denknothwendigkeit**) „wären wir über alle Thatsachen unwissend, die nicht den Sinnen oder der Erinnerung gegenwärtig wären. Wir würden nie Mittel für Zwecke benutzen, noch unsere natürlichen Kräfte zur Hervorbringung einer Wirkung gebrauchen können. Alles Handeln sowohl wie der grösste Theil der Forschungen hätte ein Ende." „Dieses Princip allein macht also unsere Erfahrung uns nützlich und lässt uns in der Zukunft einen gleichen Lauf der Ereignisse erwarten, wie in der Vergangenheit geschehen" (l. c. p. 42 ff.). Ich frage hier einen jeden unparteiischen Leser, ob meine „Schlussfolgerung" auf jedes dieser Worte nicht besser passt, als Hume's „Gewohnheit"?

Wenn nun einem Hume solche Verwechslungen und Verkehrtheiten passiren konnten, sollte es dann nicht erlaubt sein, anzunehmen, dass auch selbst einem Kant Aehnliches begegnet sein dürfte? In der That, stellen wir alles, was Kant gesagt hat, geradezu auf den Kopf und die Fruchtbarkeit dieser Umkehr wird sich höchst erfolgreich bewähren. Kant geht vom Allgemeinen zum Einzelnen, d. h. er will die allgemeine Denkfunction der Kategorien auf die einzelnen Empfindungen anwenden: die Kategorie oder das Allgemeine soll seine Controle in der Empfindung (Erfahrung) haben. Was über die Empfindung hinausgeht, ist nichts als lauter Schein. Wir gehen umgekehrt vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Empfindung zum Denkvermögen oder zu den Schlussfolgerungen. Die Empfindung ist für uns die Prämisse; die Folgerung die Consequenz. Dabei brauchen wir die unnatürliche Operation der Trennung der Sinnlichkeit vom Verstand gar nicht vorzunehmen. Wir setzen beide als unmittelbar gegeben voraus und sind in diesen zwei Punkten dogmatisch. Wer das nicht zugeben will, der kann uns ja seinen Verstand noch beweisen und wird es auch nöthig haben, wenn wir an seine gesunden Sinne glauben sollen. Statt also wie Kant in der Sinnlichkeit das Kriterium für die objective Gültigkeit und Anwendbarkeit der Kategorien zu suchen, sind uns vielmehr die allgemeinen Schlussfolgerungen oder Functionen der Kategorien

das Kriterium für die Sinnlichkeit. Die Kategorie hat nach Kant in der Erfahrung ihre Schranke; weiter als auf die Empfindung kann sie sich nicht erstrecken. Desshalb giebt es für ihn folgerichtig keine Metaphysik. Bei uns dagegen fängt die Function gewissermaassen*) erst recht an, wo die Sinnlichkeit aufhört. Bei Kant erstrecken sich die Kategorien bis auf die Sinnlichkeit hin; bei uns dagegen gehen diese von der Sinnlichkeit aus. Seine Kategorien sind protophysisch, sie gehen der Erfahrung vorher; unsere hingegen metaphysisch, sie folgen erst auf die Erfahrung. Was desshalb bei Kant a priori ist, das ist bei uns a posteriori und umgekehrt. Die Empfindung ist a priori, das Denken a posteriori. Die Empfindung liefert nur den einzelnen Fall; die Schlussfolgerung liefert alle Fälle. Ich kann also nicht denken ohne Sinnlichkeit; denn alle Fälle können nicht sein, wo kein Fall ist. Es giebt keine Sinnlichkeit ohne Verstand; denn das Einzelne ist ohne den Gegensatz des Vielen undenkbar.

Zufolge dieser Auffassung sind auch Raum und Zeit keine Anschauungen a priori, sondern gedachte Empfindungen. Ich habe beide Formen nur in einzelnen Wahrnehmungen; von diesen komme ich auf keinem andern Wege zu allen Raum- und Zeittheilchen als durch einen Schluss. Alle Behauptungen Kant's für die Apriorität des Raumes und der Zeit können nun nach dieser Analyse auf's Klarste und Bündigste widerlegt werden.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusserer Erfahrung abgezogen worden“ (K. 74). Kein Begriff ist streng genommen empirisch, sondern jederzeit logisch. Er ist nicht eine Abstraction aus der Erfahrung, sondern eine Subsumtion desselben

*) Wir sagen: gewissermaassen, um dadurch anzudeuten, dass wir hiemit bloss den Gegensatz zu Kant hervorheben wollen, nicht aber etwa eine Trennung der Sinnlichkeit und des Verstandes oder ein früher oder später der einen oder andern Function im Auge haben. Unsere Sinnlichkeit kommt zu dieser Würde erst durch den Verstand und umgekehrt. So wird gleichnissweise der Mann erst Vater in dem Moment als die Frau Mutter wird. Beide bedingen sich gegenseitig; beide lassen sich unterscheiden, aber nicht „trennen“, wie Kant gethan, der der Sinnlichkeit in seiner Herzenshärte den Scheidebrief gegeben und, was Gott verbunden, als Hagestolz getrennt hatte.

Merkmals einer Reihe gleichartiger oder ungleichartiger Wesen unter Eine Vorstellung. Wenn die Sterblichkeit ein Begriff ist (oder ein Merkmal) und ich dieselbe allen Menschen zuschreibe, so kann dieser Begriff nicht aus der Erfahrung abstrahirt sein, da ich ja nie in Erfahrung bringen kann, ob alle Menschen sterben. Wenn ich also die einzelnen Wahrnehmungen dass dieser oder jener gestorben ist, auf alle ausdehne, so ist dies nicht eine Abstraction (denn diese könnte sich ja als solche nur auf die genannten einzelnen Fälle erstrecken), sondern eine Subsumtion, d. h. eine Folgerung vom Einzelnen zum Allgemeinen. Ich denke mir bloss dasselbe Merkmal (Sterblichkeit) in allen Menschen, aber empfinden, sinnlich wahrnehmen, kann ich es nicht in allen, sondern nur in einzelnen. Denken ist somit nichts anderes, als die logische Verallgemeinerung der empirischen Einzelwahrnehmung; und diese Verallgemeinerung besteht lediglich im Schliessen. Ich betrachte desshalb den Schluss nicht als eine Verbindung von Begriffen, sondern den Begriff als eine Reihe von Schlussfolgerungen und den Syllogismus selbst als einen Complex von Schlüssen. Wenn ich sage: Alle Menschen sind sterblich, so ist der Schluss von einzelnen Fällen auf alle schon fertig. Es ist dann ganz natürlich, dass wenn alle sterblich sind, auch der einzelne sterblich sei, der schon unter jenen „allen" mit einbegriffen war. Der Begriff ist also eine Folge des Schliessens und dieses Schliessen ist ebenso unmittelbar, wie das Empfinden selbst. Für beide Functionen giebt es keine weitere Begründung. Was also Kant reine Anschauung nennt, ist nichts als diese unmittelbare Schlussfolgerung. Er selbst sagt, dass „all unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange", folglich natürlich auch die Vorstellungen von Raum und Zeit. Wenn er daher behauptet, dass Raum und Zeit desshalb keine allgemeinen Begriffe, sondern reine Anschauungen seien, weil man sich nur einen einigen Raum vorstellen könne und die vielen Räume nur Theile eines und desselbigen alleinigen Raumes seien, so passen diese beiden Gründe ebenso gut auf die Begrifflichkeit desselben. Diese verschiedenen Räume sind für den Einen Raum, was die verschiedenen Todesfälle für die Sterblichkeit. So wenig ich mir nun alle Todesarten aus dem Begriff Sterblichkeit wegdenken

kann, ohne diesen Begriff aufzuheben, so wenig bin ich im Stande, alle Gegenstände im Raume wegzudenken, ohne den Raum aufzuheben. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden" (K. 75). Wir können uns den Raum nur als Distanz und Ausdehnung der Materie oder Körper vorstellen; heben wir diese auf, so müssen auch jene fallen. Wenn er ferner behauptet: „Um gewisse Empfindungen auf etwas ausser uns zu beziehen und die Dinge selbst als ausser und neben einander, d. h. an verschiedenen Orten vorstellen zu können, muss die Vorstellung des Raumes schon zu Grnnde liegen", so kann dies mit gleichem Recht auch von allem Uebrigen gesagt werden. Um etwas in einem Gedicht oder in der Musik schön zu finden, muss ich den Schönheitssinn schon voraussetzen. Ebenso um etwas für gut, für recht, für wahr halten zu können. Die letzte und sich widersprechendste Behauptung ist diese: „Der Raum wird als eine unendlich gegebene Grösse vorgestellt" (K. 76). „Nun könne aber kein Begriff als solcher gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl werde der Raum so gedacht. Also sei die ursprüngliche Vorstellung vom Raum Anschauung a priori und nicht Begriff" (K. ibid). Da wir nur zwei Erkenntnissvermögen kennen und anerkennen, so ist es ein Leichtes, diese ganze Behauptung stracks kopfüber zu stürzen. Die Raumvorstellung beruht auf den Gesicht- und Tastempfindungen. Als Empfindung ist sie (jene Vorstellung) natürlich nicht unendlich, sondern begrenzt. Um also von diesen einzelnen Empfindungen weg zu allen Raumvorstellungen zu kommen, muss ich wieder das Denkvermögen einsetzen. Wie sollte ich sonst von diesen einzelnen Empfindungen zu den „unendlich" vielen Vorstellungen gelangen, ohne sie zu denken, d. h. zu folgern? Kanten selbst ist der Ausdruck „gedacht" entwischt. „Gleichwohl wird der Raum so gedacht", nämlich als eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthaltend". Er hätte sagen müssen: Gleichwohl wird der Raum so a n g e s c h a u t als etc. Der Raum, als eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthaltend, ist also Begriff und nicht Anschauung. Aber auch

als Begriff kann er nicht als eine „unendlich gegebene Grösse“ vorgestellt werden. So wäre er ja eine Eigenschaft Gottes; er ist aber bloss eine menschliche Eigenschaft, eine subjective Form. Und diese bloss subjectiv apriorische Form bekommt erst objective Gültigkeit in ihrer Anwendung auf die Erfahrung. Beide zusammen machen erst die Erscheinung aus. Nun ist aber jede Erscheinung begrenzt. Die Apriorität der unendlichen Raumvorstellung findet also ihre Bestätigung nicht in ihrer Anwendung auf die Sinnlichkeit; vielmehr wird jene apriorische Unendlichkeit in dieser aposteriorischen Endlichkeit geradezu aufgehoben. Ohne diese Endlichkeit aber entbehrt jene der Controle und der „objectiven Gültigkeit“. Ueberdies wäre jene Unendlichkeit jedenfalls nicht gegeben, sondern müsste erst erzeugt werden, indem ich in Gedanken alle Dimensionen durchlaufe. Zu diesem successiven Vorgang ist Zeit nothwendig. Diese ist selbst wieder entweder endlich oder unendlich. Im erstern Falle würde ich das Unendliche durch das Endliche erkennen; im andern dagegen gäbe es zwei Unendliche. Beides sind Widersprüche. Schliesslich aber kann der Raum schon desswegen nicht eine unendlich gegebene Grösse a priori sein, weil Kant, wie wir bereits in § 4 gezeigt haben, Raum und Materie identificirt und die Materie keineswegs als unendlich vorgestellt werden kann, selbst wenn wir sie, wie Spinoza, als ein Continuum oder als Untheilbares zu einem Attribute Gottes stempelten. Mit Einem Wort: das Unendliche ist keine Eigenschaft irgend eines endlichen, begrenzten Wesens, folglich keine Eigenschaft der Erscheinung. Es könnte ausschliesslich nur eine Eigenschaft des Dinges an sich sein, wovon wir aber nach Kant nichts wissen, noch auch bei der gegenwärtigen Beschaffenheit unseres Verstandes je etwas erfahren können.

Geben wir jedoch Kanten alle seine Argumente für die absolute Apriorität und Subjectivität dieser beiden Grundanschauungen, Raum und Zeit, zu, so könnte er doch nie in Erfahrung bringen, ob diese Annahme überhaupt für alle Menschen gilt. Dass z. B. heut zu Tage nur sehr wenige sich noch überzeugen können, dass der Raum a priori und Anschauung und bloss subjectiv sei, ist schon eine Thatsache, die sehr dagegen spricht.

Und selbst wenn ich mich zu dieser Kantischen Anschauung erheben könnte, so kann ich doch nie erfahren, ob es auch andere Menschen können. Denn jeder Mensch ist, wie wir gezeigt, sogar schon dem Leibe nach für mich ein Ding an sich. Ich kenne ihn bloss als Erscheinung, also nur soweit als ich ihn durch meine eigenen subjectiven Formen von Raum und Zeit erfasse. Ich trage also diese rein subjectiven Bedingungen auf ihn über, ohne im geringsten das Recht zu haben, ihm die gleiche Bedingung zuzuschreiben. Wenn ausser mir alles Ding an sich ist; wenn sogar mein eigener Leib als gleichfalls ausser mir ein Ding an sich ist und ich von allen Objecten nur in sofern weiss, als sie mir erscheinen, die Erscheinung selbst aber von meiner Subjectivität abhängt, so kann ich nie und nimmer erfahren, ob Raum und Zeit die subjectiven Bedingungen sind, unter denen auch andere Wesen die Dinge auffassen müssen. Das Ich, das Ding an sich und die Vereinigung beider, die Erscheinung, ist alles, worauf es nach Kant ankommt. Nun ist aber das Ich selbst auch ein Ding an sich und wir haben gezeigt, dass unsere eigene Sinnlichkeit, auf welcher hauptsächlich die Erscheinung beruht, ebenfalls ein Ding an sich ist. Somit existiren in letzter Linie nichts als lauter Dinge an sich, d. h. Monaden, einfache Kraftpunkte, deren Thätigkeit in einer continuirlichen Vorstellungsproduction besteht. Und da keine Monade von der andern etwas weiss, da ja das Ding an sich aus seiner Subjectivität gar nicht heraus kommt, so muss es, wenn das Ding an sich von andern Dingen an sich etwas wissen soll, eine prästabilirte Harmonie geben. Dies ist die äusserste Consequenz der Kantischen Apriorität. Von hier aus ist leicht zu begreifen, wie Herbart Kant und Leibnitz in Verbindung bringen oder wie Fichte die prästabilirte Harmonie für die moralische Weltordnung erklären oder Schopenhauer das Ding an sich zum ewigen Weltwillen erheben konnte.

Aber all diese und viele andere Folgerungen, die noch denkbar sind, wären nicht möglich, wenn der grosse Analytiker das menschliche Bewusstsein nicht so vom Grunde aufgewühlt und aus dessen tiefen Schachten, mächtig gegen die Wucht einer falschen Vorstellung sich anstemmend, so gewaltige Quadern aus

Licht emporgerungen hätte, von denen jeder gross genug war, um ein eigenes System darauf zu bauen. Die Gegenwart mag diesen Bau noch so sehr zerklüften und zerbröckeln, sie mag ihn bis auf den Grund abtragen; die Steine, welche die Kärrner verworfen, sie alle tragen die tiefeingeritzte, unverwüstliche Spur Kantischen Geistes und sie werden von den eigentlichen Architecten, den Berufenen von Gottes Gnaden, zu Ecksteinen bestimmt werden. Der Bau selbst aber ist nicht zu halten, so sehr es auch neuerdings angestrebt wird. „Sonst behutsame Forscher, sagt Cohen, haben es nicht verschmäht, ihr kritisches Geschäft an Kant in einer Weise zu betreiben, dass es in allem Ernste fraglich werden musste, worin denn die in den beschreibenden Paragraphen gepriesene Denkergrösse des Mannes bestehen mag" (l. c. Vorrede p. VI). Besteht denn die Grösse eines Mannes oder eines Volkes bloss in der Erhaltung dessen, was sie schufen oder vielmehr in der Wirkung, welche sie durch diese ihre Schöpfungen in andern hervorriefen? Was ist von den Juden, was von dem unendlich reichen und mannigfaltigen Leben der Griechen und Römer zur Stunde noch vorhanden? Nichts als Trümmer. Aber leben sie desswegen nicht in uns fort? Haben sie in unsern Augen an Grösse verloren, weil das römische Reich zerschlagen und die griechische Kunst vernichtet wurde? Wer im Theil sich nicht gross zeigt, ist es auch nicht im Ganzen. Was ist uns ferner von Sokrates, was von Christus übrig geblieben? Ihre Worte oder ihre Wirkungen? Wir sind, streng wissenschaftlich betrachtet, keines einzigen Spruches, als direct von ihnen herrührend, versichert. Aber was mehr als ihre Sprüche, das ist ihr Geist, der mit seinen mächtigen Schwingen die kirchliche, politische, wissenschaftliche und sociale Atmosphäre zu einem Sturm auffächelt, dessen gewaltige Bebungen uns alle durchzittern.*) Aus dem Tode ringt sich das Leben hervor; über dem Ruin erhebt sich neue Pracht. Aus dem Colosseum steigt ein „Himmel in den Himmel — Sanct Peters wunderbarer Dom".

*) Sokrates hier als Vater der Philosophie und überhaupt als Repräsentant der Geisteswissenschaft genommen.

Die Unsterblichkeit eines grossen Mannes erblüht nur auf Kosten seines Daseins. Wer fortleben will, der muss zu Grunde gehen, um in andern seine Auferstehung zu feiern. Alle, die den grossen Denker Kant am schärfsten kritisirten, haben am meisten zu seiner Erhaltung und Verherrlichung beigetragen. Auch wir suchen nicht seinen Bau, sondern dessen Material zu erhalten. Wie eine durch Pulvermine zersprengte Burg liegen im bunten Wirrwarr kopfüber die geborstenen Massen schaurig schön vor uns da. Und noch ist nicht das ganze Fundament erschüttert. Bloss zwei brestige Flügel haben wir aus der Tiefe gesprengt. Von hier ab wird es sich zeigen, ob nicht noch andere Sturmlücken zum Angriff sich bieten. Für diesmal jedoch heben wir nur Eines dieser berstigen, rissigen Trümmer, um zu zeigen, was sich alles daraus machen liesse.

Da Sinnlichkeit und Materialität nach unserer Beweisführung nichts anderes ist, als das Product zweier Dinge an sich, also blosse Erscheinung, deren wahre Grundlage apriorisch, folglich rein geistig ist, was steht da noch im Wege, die Unsterblichkeit der Seele, die freie Selbstbestimmung, die Autonomie der Tugend, die Spiritualität Gottes als absolutes Ding an sich anzunehmen? Alle Beweise gegen die Erkenntniss der Existenz Gottes sind nach dieser consequenten Durchführung der Kantischen Theorie aufgehoben. Ebenso auch alle gegen die rationale Psychologie und Kosmologie.

Als Ding an sich ist die Seele eine einfache Monade; als solche ist sie nicht zusammengesetzt, folglich nicht materiell, folglich unzerstörbar. Da sie nicht geworden ist (denn nur im Materiellen ist W e r d e n u n d S t e r b e n möglich), so ist sie entweder erschaffen oder von Ewigkeit her durch sich selbst. Im letztern Falle hätte sie weder einen Anfang noch ein Ende; folglich wäre sie unendlich. Da aber jedes andere Wesen als Ding an sich dieselben Eigenschaften besitzt, so gäbe es mehrere Unendliche, was sich offenbar widerspricht. Sie ist also erschaffen und zwar entweder von andern Monaden oder von dem Unendlichen selbst. Nun kann aber keine Monade als einfaches Wesen sich selbst vervielfältigen. Sie kann bloss Vorstellungen, aber nicht Substanzen produciren. Sie ist also, um mit Leibnitz

zu reden, von einer Urmonas oder einer unendlichen Substanz erzeugt worden.

Die Thätigkeit dieser Urmonas besteht in der continuirlichen Production unendlich vieler Substanzen. Ich sage: unendlich vieler; denn sie kann kein sich selbst Gleiches, keine unendliche Substanz erzeugen, weil sie sich dadurch selbst begrenzen und somit aufheben würde. Denn zwei Unendliche sind nicht denkbar. Es kann also nur Eine Monas der Qualität nach unendlich sein und folglich muss jede andere endlich sein. Da aber diese Urmonas doch nur nach ihrer Art, d. h. unendlich sich offenbaren kann, so muss diese unendliche Thätigkeit in einer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit bestehen. Diese unendliche Vielheit ist aber nicht bloss eine Modification der absoluten Substanz, sondern es sind wirkliche Productionen, Creationen. Ihre Thätigkeit ist eine individualisirende, weil nur so eine reale Vielheit möglich ist. Wäre es bloss Modification ihrer selbst, so wären dies bloss Zustände innerhalb der unendlichen Substanz und so unterschiede sie sich von der endlichen Substanz, die gleichfalls nur Vorstellungen producirt, in gar nichts als durch die unendliche Vielheit; sie wäre also bloss quantitativ von der endlichen Monas verschieden, nicht qualitativ. Ihre qualitative Verschiedenheit besteht aber gerade in der Hervorbringung von Substanzen und nicht bloss in der Production von Vorstellungen. Ja, wenn ihre Thätigkeit nicht in der Erzeugung von Individuen bestände, so gäbe es gar keine Vielheit, folglich auch keinen Unterschied, kein Denken, keine Wahrheit. Denn ein Selbstbewusstsein ist nur möglich dadurch, dass ich mich von einem andern unterscheide. Wenn aber kein anderes ist, so kann ich mich nicht von ihm unterscheiden. Ohne Vielheit ist also kein Selbstbewusstsein, ohne Selbstbewusstsein keine Vernunft, ohne Vernunft keine Wissenschaft möglich. Wenn aber das andere ganz dasselbe wäre, was ich, so wäre es kein anderes, sondern mit mir identisch, was wiederum eine Selbstunterscheidung oder ein Selbstbewusstsein unmöglich machte. Es muss also nicht bloss quantitativ, d. h. der Zahl nach, sondern auch qualitativ, d. h. durch gewisse Merkmale von mir verschieden sein. In der Quantität und Qualität oder in der Art und

Zahl liegt demnach die Vielheit und Mannigfaltigkeit begründet. Sowie aber das Viele nicht denkbar ist ohne das Eins, so ist auch das Endliche nicht denkbar ohne das Unendliche. Es giebt keine Höhe ohne Tiefe, kein Rechts ohne Links, keine Bejahung ohne Verneinung, kurz es giebt kein Denken ohne Gegensätze. Das Unendliche ist daher so absolut gewiss, als das Endliche; beide bedingen sich gegenseitig. Darum giebt es keine Welt ohne Gott, aber auch keinen Gott ohne Welt. Nicht seine Producte, aber seine Production ist so ewig wie er selbst. Erst durch die Welt ist ein Gottesbewusstsein möglich Unsere Endlichkeit, unsere Schranke ist die wahre Quelle unseres Gottesbewusstseins. Aber auch Gott selbst könnte kein Bewusstsein, keine Vernunft zugeschrieben werden, wenn er sich von nichts unterschiede. Spinoza lässt Gott folgerichtig keinen Verstand zukommen, eben weil es nach seiner Auffassung in Gott keine Individuation, sondern blosse Modification, d. h. Zustände oder Existenzweisen giebt. Es giebt desshalb für Spinoza auch keine Welt, keine Individuen, sondern bloss die unendliche Substanz mit ihren Accidentien. Aus gleichem Grunde giebt es in Gott keinen Willen und keine Zwecke, sondern nur Ursachen und Wirkungen. Sobald man aber in Gott Vernunft annimmt, so muss es ein A n d e r e s, ein von Gott Verschiedenes, eine Welt geben. Aber auch umgekehrt: Sobald man einen Complex von Endlichem, also eine Welt annimmt, muss man ein Unendliches, also einen Gott mit Verstand und Willen annehmen. Sein Wille ist die Macht, Substanzen zu erzeugen; sein Verstand ist die Form, in welcher diese Substanzen erscheinen. Sein Wille entspringt daher nicht aus einem Mangel, es ist kein Wunsch, wodurch sich die Sehnsucht nach etwas, das er noch nicht besitzt, sondern erst erreichen soll, ausspricht, was offenbar eine Unvollkommenheit ausdrückte; sondern sein Wille entspringt aus der Fülle der eigenen Macht, Realität und Vollkommenheit. Sein Wille ist seine Thätigkeit, sein Leben selbst. Ohne diese unendliche Thätigkeit hörte er auf Gott zu sein. Sein Wille ist also die Fülle oder der Inhalt der Welt.

Diese unendliche Lebensfülle ist aber nicht denkbar ohne Form. Form ist Grenze, Grenze ist Schranke, Schranke ist

Endlichkeit. Gottes Wille oder Thätigkeit ist also nicht denkbar ohne Verendlichung, d. h. ohne sich in bestimmten, sich selbst begrenzenden Formen zu offenbaren. Und da seine Thätigkeit oder sein Wille unendlich, so sind unendlich viele Formen nothwendig. Nur kraft dieser Formen giebt es Individuen und ist Vielheit denkbar. Diese Formen sind seine Zwecke und alle Zwecke zusammen genommen machen die göttliche Vernunft aus. Sein Wille oder sein Inhalt ist also die Ursache; seine Formen oder der in bestimmten Grenzen gehaltene Wille ist die Wirkung oder der beabsichtigte Zweck. Causalität und Teleologie fallen also in Gott zusammen.

Gott ist frei. Denn da er das Unendliche selbst ist, so kann es nichts ausser ihm geben, das ihn zwingen oder bestimmen könnte. Alle Manifestation Gottes ist also freie Selbstbestimmung. Seine Freiheit ist seine Unendlichkeit selbst. Da aber nichts ohne Gegensätze gedacht werden kann, so muss es in Gott auch Nothwendigkeit geben. Aber diese Nothwendigkeit muss als eine immanente, im Wesen Gottes selbst begründete, aufgefasst werden. Sie besteht darin, dass Gott kein sich selbst Gleiches und vollkommen Ebenbürtiges erzeugen kann, ohne sich selbst dadurch aufzuheben. Denn zwei Unendliche sind, wie gesagt, undenkbar. Er kann sich also nur endlich offenbaren und so besteht die der Gottheit immanente Nothwendigkeit, 1) in seiner Thätigkeit oder in seinem Drang nach Selbstoffenbarung; 2) in der Schranke, die er, um sich selbst unendlich manifestiren zu können, sich selber setzt und setzen muss. Wie also seine Freiheit mit seiner Unendlichkeit im Sein zusammenfällt, so fällt seine Nothwendigkeit mit seiner Endlichkeit im Wirken zusammen.

Soweit es nun die Schranke der Endlichkeit zulässt, wird jedes Wesen den Stempel des Göttlichen an sich tragen. Das Wesen des Göttlichen aber besteht in Verstand und Wille. Dieser Wille nun ist das Sein das Endlichen, seine Existenz, sein Inhalt; der Verstand aber ist die Art und Weise dieses endlichen Seins oder seine Form, seine Thätigkeit, sein Zweck. Innerhalb dieser Schranke bewegt sich jedes Wesen mit Freiheit, d. h. es bethätigt sich nach der Art und Weise seiner Beschaffenheit.

Daher kann nicht gesagt werden, dass in der Natur etwas gehemmt oder vereitelt werde. Wenn z. B. das Samenkorn nicht aufgeht, weil es nicht in die Erde gelegt worden oder weil es zu trocken ist, so gehören beide Fälle eben mit zur Schranke oder Bestimmung des Samenkorns. Seine Bestimmmung ist entweder zu bleiben wie es ist oder zu wachsen oder andere zu nähren etc. etc., alles natürlich unter gewissen Bedingungen. Sämmtliche Bedingungen für alle möglichen Existenzweisen desselben gehören zu seinem Zweck. Insofern wird kein Zweck in der Natur vereitelt oder nicht erreicht. Denn der Zweck ist ja der Verstand Gottes selbst; einen Zweck vereiteln hiesse also den Verstand Gottes aufheben. Auch die Vergänglichkeit eines Wesens oder das Aufhören dieser bestimmten Existenzweise gehört mit zu seinem Zweck. Es ist factisch der Wille Gottes, dass z. B. der Mensch stirbt oder die Blume verwelkt. Der Wille oder die unendliche Fülle und Vollkommenheit Gottes will sich unendlich offenbaren. Dies ist aber nur möglich in endlichen Formen. Alle Existenzformen sind also endlich. Alle zusammen genommen würden also das Unendliche nicht erschöpfen. Blieben sie nun, wie sie in diesem Augenblicke sind, so wäre das der Tod des Unendlichen. Sollen sie nicht bleiben, wie sie sind, so müssen sie natürlich anders werden, also sich von einem Zustand in den andern verwandeln. Das Leben des Unendlichen ist die Ursache vom Tode des Endlichen. Folglich giebt es keinen wahren Tod, sondern nur eine Verwandlung von einer Existenzform in die andere. Kein Zustand ist vollkommen dem andern gleich. Denn es liegt nicht in der Natur des Unendlichen, sich bloss zu wiederholen, sondern das Charakteristische an ihm ist, dass jeder Act eine Schöpfung, somit die Production eines Neuen sei. Wir werden und sterben desshalb so oft, als unsere Gemüthszustände wechseln. Jede unserer Empfindungen ist nur einmal da, und hört sie auf, so ist sie für uns unwiderbringlich verschwunden. Eine Summe solcher Empfindungen macht unsere Kindheit, macht unsere Jugend aus. Warum beweinen wir unsere Jugend nicht ebenso sehr, wie unser Leben, da sie doch ein Stück Tod von unserm Leben und für uns ewig verloren ist? Oder philosophisch betrachtet: Warum freuen wir

uns nicht ebenso gut unseres Alters als unserer Jugend, da doch kein Zustand göttlicher ist, als der andere? Oder endlich: Warum sind wir so inconsequent und scheuen uns mehr vor dem Tod als vor dem Leben, da doch das Leben selbst nichts anderes ist als eine stetige Summe von Todesfällen?

Das Unendliche kann sich nur offenbaren in Raum und Zeit. Aber für das Unendliche an sich giebt es keinen Raum und keine Zeit. Die Zeit objectiv betrachtet ist die Thätigkeit Gottes selbst oder die Succession seiner Productionen; der Raum ist der Verstand Gottes oder die Form, in welcher allein jene unendliche Thätigkeit sich offenbaren kann. Subjectiv genommen aber ist die Zeit die Aufeinanderfolge der Zustände in den Monaden und der Raum ist die Grenze und Distanz derselben. Die Vielheit entsteht nur dadurch, dass sich Eines gegen das Andere abgrenzt, sonst gäbe es nur ein Continnum, nur ein absolutes Eins Der Raum ist also nicht bloss eine subjective Anschauung a priori, sondern er ist das Wesen der Endlichkeit selbst, oder er ist das Wesen Gottes, aber nicht in seiner Absolutheit, sondern in seiner Relativität, nämlich sofern er in der Vielheit sich offenbart. Dass es ohne Grenze keine Vielheit, folglich keinen Raum, dass es ohne Thätigkeit keine Bewegung, folglich keine Zeit gäbe, ist hiemit klar. Ebenso klar ist, dass Gott an sich ausser Raum und Zeit ist und dass beide erst entstehen, insofern seine Thätigkeit in Einzelschöpfungen sich offenbart. Inwiefern nun der Raum die Grenze oder Endlichkeit der Monade selbst ist und die Zeit ihre eigene Thätigkeit, insofern sind Raum und Zeit allerdings subjectiv; aber da jede Monade nur unter diesen Bedingungen existiren kann, so sind sie auch zugleich objectiv. Es würde ferner von Einseitigkeit zeugen, den Raum nur als Ausdehnung zu fassen. Er ist ja zunächst nicht die Ausdehnung selbst, sondern nur die Vorstellung von der Ausdehnung und als Vorstellung offenbar nur ein Denkact, also etwas Einfaches. Dessgleichen ist die Materie, die wir uns unter den beiden Eigenschaften der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nichts anderes als eine Summe von Empfindungen des Gesichts und Getasts; die Empfindungen selbst aber sind weder ausgedehnt noch undurchdringlich, sondern beide: Ausdehnung und Undurchdringlichkeit

sind als solche nur vorgestellt und beruhen folglich wiederum auf einem einfachen Denkact.

Wir könnten diese Gedanken noch weiter verfolgen und hätten vielleicht auch einige gute Gründe in Bereitschaft zur Erklärung des Guten und Bösen, des Wahren und Falschen, des Pessimismus und Optimismus etc. Auch das Verhältniss des Darwinismus oder der Entwicklungstheorie zum christlichen Theismus oder zur Schöpfungstheorie dürfte von hier aus in ein neues Licht gerückt werden. Allein wir wollten hiemit nicht unsere eigene Ansicht, sondern bloss ein Beispiel geben, dass noch nicht alle Folgerungen aus Kant gezogen sind, dass selbst die äusserste und rücksichtsloseste Consequenz die Grundgedanken nicht aufhebt, sondern gerade umgekehrt, ein fundamentaler Umsturz dieselben vielmehr zu neuem Leben erstehen lässt.

Wenn man ein System oder sogar nur eine Frage bis auf die Wurzel verfolgt, so sieht man auf dem Abgrund des menschlichen Bewusstseins fast alle Principien und deren logische Entwicklung wie in einem Knäuel verschlungen und wo wir ein Ende fassen und tüchtig schütteln, entschlingt sich dieser Knoten und ein Gedankengewebe der reichsten und mannigfaltigsten Art liegt ausgebreitet vor uns da. Wir haben in dieser flüchtigen Skizze fast alle Principien der wichtigern Systeme berührt: das Parmenideische Sein; das Heraklitische Werden; die Phythagoreische Zahl; die Platonische Dialectik; Aristoteles' Toleologie; Spinoza's Substanz; Leibnitz' Monade; Berkeley's Idealismus; Schopenhauers Wille; Fichte's Ich; Hegel's absolute Idee. Dabei haben wir nicht bloss eklektisch, sondern principiell alle Hauptfehler vermieden. Das Absolute ist nicht bloss bewegungsloses Sein ohne Werden, noch auch nur ruheloses Werden ohne Sein; es ist beides zugleich. Ferner ist unsere Dialectik von der Platonischen wesentlich dadurch verschieden, dass durch sie die Ideen in allmäligem Entwicklungsprocess erst erzeugt werden, während nach Plato die Ideen schon sind und durch unser Denkvermögen bloss erkannt werden. Nach Aristoteles denkt Gott bloss sich selbst und in Folge dessen erstreckt sich dieses Denken nicht auf die sublunarische Welt. Dieses Denken ist also 1) nicht absolut, sondern hat seine Schranken

am Empirischen; 2) ist es nicht schöpferisch, nicht productiv, sondern bloss reflexiv und daher dem unsrigen völlig gleich, d. h. anthropomorph. Die Absolutheit oder Einzigkeit der Spinozischen Substanz haben wir durch eine Vielheit von relativen Substanzen ergänzt und gezeigt, dass ohne diese vielen Substanzen von der Einen und Einzigen gar nicht die Rede sein könnte. An Stelle der blossen Modification haben wir die Individuation; an Stelle der beiden Attribute Denken und Ausdehnung, Verstand und Wille gesetzt und endlich die schlechthinige Causalität durch die ebenso berechtigte als nothwendige Teleologie ergänzt. Gott den Verstand abzusprechen und doch das Denken zu einem Attribut Gottes zu erheben, ist ein Widerspruch; ferner die Ausdehnung und zwar ganz im materiellen Sinne für unendlich zu erklären nebst der Unendlichkeit des Denkens und vieler andern Attribute von gleicher Qualität, sodass nicht bloss mehrere Unendliche herauskommen, sondern auch das Theilbare als untheilbar, das Ausgedehnte als einfach, also nicht ausgedehnt betrachtet werden muss: ist gleichfalls ein Widerspruch. Auch darf unsere Auffassung der Monade durchaus nicht mit der Leibnitzischen identificirt werden. Seine Monaden haben „keine Fenster"; es kommt nichts in sie hinein, sondern sie stellen sich alles, was in der Welt vorgeht, je nach dem Grad ihrer Fähigkeit und der von Gott vorherbestimmten Harmonie vor. Es weiss also keine etwas von der andern d u r c h d i e a n d e r e, sondern bloss durch sich selbst. Sie sind nur activ, nur thätig; denn wozu diente die Passivität, wenn sie von den andern nichts zu erleiden haben, wenn von andern absolut nichts in sie hinein, folglich auch nichts an sie herankommt? Ihre ganze Thätigkeit besteht desshalb lediglich in der continuirlichen Production von Vorstellungen. Monad. § 7, 10, 17, 51, 56, 78.

Unsere Monade dagegen hat Fenster; ja ihr ganzes Bewusstsein ist nur möglich durch Fenster und durch das Licht, welches andere Monaden durch diese Fenster senden. Ohne den Eindruck von andern käme sie ja gar nicht zum Bewusstsein von sich selbst, da S e l b s t unterscheidung nur möglich ist durch a n d e r e. Die Monade ist an sich mit Anlagen ausgestattet, die bloss potentiell vorhanden sind; erst durch den Contact mit andern erhebt

sich diese potentielle Anlage zur wirklichen Fähigkeit. Kraft dieser Fähigkeit stellt sie sich vom Universum soviel vor, als sie Wirkungen von andern aufzunehmen vermag. In Folge dieser Receptivität kann sie auch nicht als bloss activ betrachtet, sondern sie muss ebensogut als passiv gedacht werden. Ihre Action ist Reaction auf die Eindrücke von andern. Auf Grund dieser beiden Thätigkeiten, der activ-impressiven und der receptiv-reactiven entsteht erst die Vernunft. Nur wenn die Monaden in ihrer höchsten Existenz, als Vernunftwesen, auf einander angewiesen sind, d. h. wenn es für die Monade, abgeschieden von allen andern, keine Vernunft gäbe, ist eine immanente, nothwendige Beziehung hergestellt, während die prästabilirte Harmonie etwas ganz Aeusserliches, Ueberflüssiges und Undenkbares ist. Was könnte zwei Dinge inniger mit einander vereinigen, als die Bedingung, unter der allein ihr Dasein, ihre gegenseitige Ergänzung und ihr höchstes Ziel möglich ist?

Wenn die Monade als Vernunftwesen auf den Einfluss von andern angewiesen ist, so muss sie nicht bloss vorstellen, sondern auch empfinden können. Empfindung aber setzt Sinnlichkeit voraus. Unsere Monade ist also nicht bloss ein geistiges, sondern ein sinnlich-geistiges Wesen. Damit ist noch nicht gesagt, dass sie auch ein materielles sei. Die Empfindung ist bloss ein Zustand, von der Materie hervorgerufen. Die Materie selbst aber ist etwas Metaphysisches. Denn dass dieser Zustand durch die Materie bewirkt worden, ist ein Schluss, der nicht dem empirischen, sondern dem logischen Vermögen zugeschrieben werden muss. Die Materie existirt also nicht in der Empfindung, sondern nur in der Vorstellung. Sie ist nur die gedachte Ursache der Empfindung. Aber auch die unmittelbare Ursache derselben, die Causa efficiens, kann nicht als Materie, sondern nur als Thätigkeit der Materie, als Kraftäusserung betrachtet werden. Die Empfindung weiss nur von Eindrücken und dem Eindruck correspondirt bloss die Kraft. Sowenig aber die Empfindung ohne Kraft zu Stande käme und deren Dauer nur soweit sich erstreckt, als der Eindruck oder die Kraftäusserung anhält, so wenig kann es eine Empfindung für sich, unabhängig vom Bewusstsein, geben. Denn eine Empfindung, die nicht zum

Bewusstsein kommt, wäre für mich so gut wie gar nicht da. Ich könnte nie etwas von ihr erfahren, folglich auch gar nicht von ihr reden. Es muss also jede Empfindung in irgend einem Grad zum Bewusstsein kommen. Die bewusste Empfindung aber nenne ich Vorstellung. Es giebt daher der Vorstellungen so viele als es Grade und Arten des Bewusstseins giebt. Was ist nun die Materie? Nichts anderes als die mittelst der Empfindung vorgestellte Kraft. Es giebt also keine Kraft ohne Vernunft, keine Vernunft ohne Sinnlichkeit, keine Sinnlichkeit ohne Kraft. In dieser wechselseitigen Ergänzung, Bedingung, Durchdringung besteht die Harmonie des Universums. Dass diese Harmonie von der prästabilirten des Leibnitz und ebenso auch unsere Monade von der seinigen wesentlich verschieden ist, brauche ich dem Kenner nicht weiter zu entwickeln.

Auch das Kantische Ding an sich wird als solches zufolge dieser Auffassung nicht bloss modificirt, sondern geradezu aufgehoben. Es ist nicht mehr das Unerkennbare, Räthselhafte, Widerspruchsvolle; es hört auf, ein an sich Seiendes zu sein und wird schlechterdings ein Ding für mich. Es wird nicht bloss erkannt, sondern ich erkenne mich auch selbst nur einzig und allein durch dasselbe. Mein Selbstbewusstsein hängt schlechthin von dem Einfluss und der Erkenntniss dieses andern ab. Es gäbe also gar keine Vernunft, ohne das Ding für mich. Ja mein Erkenntnissvermögen wird nicht nur durch das Ding an sich angeregt und entwickelt, sondern der Inhalt meines Wissens besteht lediglich aus der Summe dessen, was ich von dem Ding an sich aufzunehmen im Stande bin.

Was uns hiernach über Kant hinausgeführt hat, ist der zweite Hauptfactor der Dialectik, die Synthese. Die Analyse führte uns in denselben hinein; die Synthese über denselben hinaus. Dass aber unsere Dialectik von der Platonischen verschieden sei, wurde bereits bemerkt; dass sie auch wesentlich von der Hegelischen abweiche, braucht kaum angedeutet zu werden. Wir construiren nicht eine Welt bloss aus dem Kopf, wir gehen nicht von der Identität des Denkens und Seins aus, sondern erarbeiten, erzeugen dieselbe. Die Identität ist nicht Voraussetzung, sondern Resultat. Wir gehen von der Empfindung zum Denken,

vom Einzelnen zum Allgemeinen. Daher giebt es für uns keine absolute Philosophie, sondern bloss eine relative Erweiterung und Ergänzung aller vorhergehenden. Die absolute Philosophie ist Aufgabe der ganzen Menschheit. Was uns verhindert, einem solchen Absolutismus zu huldigen, ist eben die Schranke, welche uns die Empfindung setzt. Wir trennen die Sinnlichkeit nicht vom Verstand, noch auch die Speculation von der Empirie. Denn wenn der Inhalt unseres Wissens in der Summe von Vorstellungen besteht, welche wir uns von Andern und Anderm machen und wir mit diesen Andern nur in Contact kommen mittelst der Empfindung, so sind wir insofern auf das Sinnliche und Empirische angewiesen. Dies ist der einzige Weg, das Physische mit dem Metaphysischen, das Reale mit dem Idealen in Einklang und Zusammenhang zu bringen.

Wir wissen und anerkennen, wie viel die Vernachlässigung dieses Factors, der Mangel an empirischer Forschung der Speculation geschadet und die Wahrheit verhindert hat. Was würde das Aristotelische System gewonnen haben, wenn man sich schon damals hätte zu dem Gedanken aufschwingen können, dass die Gestirne nicht göttlich beseelte, unbewegliche Wesen, sondern Körper seien, die nach dem Gesetz der Schwere ihre Bahnen kreisen, und wenn man diese Wahrheit nicht bloss vermuthet, sondern auch wissenschaftlich erwiesen hätte. Wie lange schmachtete die Philosophie unter dem Druck von religiösen Vorstellungen, bis endlich das Copernicanische System dem Geiste die Freiheit gab, um kühn und selbstbewusst zu neuen und ganz entgegengesetzten Anschauungen sich zu erheben. Ausser dieser Theorie, welche uns eine ganz andere Auffassung über die Entstehung der Planeten ermöglichte, wird die zweite grosse That, die sich gerade in unsern Tagen vollzieht, über die Entstehung der Arten einen mächtigen Einfluss üben. Wenn nun das Ringen des menschlichen Geistes ein gemeinsames ist; wenn einerseits die Resultate der Naturwissenschaft die Philosophie so sehr beeinflusst haben, anderseits aber jede einzelne Wahrnehmung und Erfahrung nur durch Schlüsse zur Allgemeinheit erhoben wird, worauf allein alle Wissenschaft beruht und wobei man jedesmal stillschweigend die Unfehlbarkeit des Denkens

voraussetzt: wodurch unterscheidet sich dann, wenn doch Einzelnes und Allgemeines in jeder Wissenschaft stets auf's innigste verbunden sind, die Philosophie noch von der Empirie?

An sich betrachtet giebt es freilich weder eine sinnliche Beobachtung ohne logische Folgerung, noch auch eine logische Folgerung ohne subjective Beobachtung; beide bedingen und durchdringen sich gegenseitig. Aber für den Empiriker hat die logische Folgerung ebensogut ihre Grenzen, als für den Philosophen die sinnliche Beobachtung. Jener setzt seine Beobachtungen fort im Reiche des Realen oder Physischen; er geht auf eine materielle Ursache aus; dieser setzt seine Folgerungen fort im Reiche des Idealen oder Ethischen; er sucht vernünftige Zwecke. Darum ist jenes Streben causal, dieses dagegen final oder teleologisch. Beide gehen also nach zwei ganz entgegengesetzten Richtungen hin und beides ist nothwendig, wenn wir zu einer vollen Erkenntniss gelangen wollen. „Wenn ihr im Suchen euch trennt, sagt der grosse Dichterphilosoph, wird erst die Wahrheit erkannt". Die Domäne des Empirikers ist das sinnliche Sein, die materielle Welt; die Domäne des Philosophen dagegen das logische Sein, die geistige Welt. Desshalb ist jedoch kein Gebiet in Bezug auf Wahrheit und Zuverlässigkeit dem andern vorzuziehen. Denn jener muss sich ebensogut ohne alle weitere Untersuchung auf die Richtigkeit der Sinnesfunction verlassen, als dieser auf die Richtigkeit der Denkfunction. Es ist grundfalsch, wenn man glaubt, man könne sich auf die Sinne mehr verlassen als auf das Denken, oder wenn man die Erfahrungswissenschaft für zuverlässiger hält als die Vernunftwissenschaft. Nach welchem Maasstab oder mit welchem Organ wollte man dies bestimmen? Jeder allgemeine Satz ist eine logische Folgerung, die jedesmal über das Empirisch-Controlirbare hinausgeht. Was können mir nun ausserhalb der Empirie die Sinne noch nützen, wenn ich mich nicht auf das blosse Denken absolut verlassen kann? „Alle Körper sind schwer" ist nicht nur ein Erfahrungs-, sondern ebensogut auch ein Folgerungssatz. Denn ich kann nie mit meinen Sinnen erfahren, dass alle Körper

schwer sind.*) Und wenn man mir entgegnet, dass dieser und alle ähnlichen Sätze sich keineswegs auf alle, sondern bloss auf die Summe der beobachteten Fälle erstrecke, so erwidere ich: dann streicht die Worte: alle, jeder, keiner, niemals etc.; denn es giebt für euch keine Allgemeinheit, keine allgemeinen Gesetze, sondern bloss einzeln zusammengeraffte Beobachtungen, die als solche ganz zufällig sind. Denn wo es keine Allgemeinheit giebt, da giebt es auch keine Nothwendigkeit, weil jene, wie wir bereits gezeigt, erst aus dieser erwächst. Aber selbst diese Behauptung, dass man in der empirischen Forschung niemals über die Zahl der beobachteten Fälle hinauszugehen das Recht habe, wenn man exact sein wolle, ist schon ein allgemeiner Satz, welcher eben nie durch die blosse Sinneserfahrung sich bestätigen lassen wird. Kurz, die blosse Empirie führt uns nie zum Allgemeinen. Wir werden also das Wissen aufgeben oder uns auf das Denken zuversichtlich verlassen müssen. Auch kann das Denken, an sich betrachtet, nie durch die Sinne corrigirt werden, sondern es hat das Correctiv in sich selbst. Aber auch umgekehrt kann das Denken keine Beobachtungen ersetzen. Gedanken können nur durch Gedanken, Empfindungen nur durch Empfindungen berichtigt, bestätigt oder widerlegt werden. Aber nur beide zusammen geben uns die volle Wahrheit. Wir sagen nicht: Eines muss das Andere ersetzen, sondern Eines muss das Andere ergänzen. Nur aus der Verwechslung beider kann die Erfahrung zu der Ansicht kommen, der Philosophie nicht zu bedürfen, und kann die Philosophie zu dem andern Extrem sich verirren, sich selbst ohne alle Empirie vollauf zu genügen.

Aus dem bisherigen ergiebt sich schon mit ziemlicher Bestimmtheit der Unterschied beider Gebiete. Obwohl sich beide nur ergänzen, oder vielmehr eben weil sie sich ergänzen, muss die Empirie sowohl als die Philosophie jedes für sich ein Gebiet besonders in Anspruch nehmen. Die Empirie wird also auf das Einzelne und Sinnliche, die Philosophie aber auf das Allgemeine und Geistige vorwiegend gerichtet sein. Wie aber

*) Wir hätten aber auch nie (und darin hat Hume recht) ohne die Sinne, d. h. a priori, erfahren können, dass die Körper schwer sind.

die Empirie das Streben hat, das Einzelne immer noch mehr zu vereinzeln, bis sie zu einem Untheilbaren, zum Atom gelangt, so hat umgekehrt die Philosophie das Streben, das Allgemeine immer noch mehr zu verallgemeinern, bis sie zu einem letzten Grund, zum Princip gelangt. Hier begegnen sich beide Richtungen wieder. Beide gingen von der Empfindung oder Thatsache aus; die Empirie rückwärts vermittelst der Beobachtung auf die nächstliegende Ursache; die Philosophie vorwärts vermittelst der Folgerung auf den höher liegenden Zweck. Die letzte Ursache sowohl als der letzte Zweck beruhen aber gleichsehr nur auf einem Schluss. Denn das Atom wie das Princip fällt nicht in die Sinne, sondern ist das Resultat einer logischen Folgerung. Schon hier stehen wir also ganz auf metaphysischem Boden. Nun fragt es sich weiter: ob jenes Letzte rein materiell oder rein ideell oder weder das eine noch das andere ausschliesslich, sondern beides zugleich sei. Also Theismus, Atheismus, Pantheismus. Diese Fragen, die von so unendlicher Tragweite waren in Bezug auf das religiöse, politische, ästhetische, sociale und wissenschaftliche Leben sind absolut nicht mit empirischen, sondern nur mit logischen Mitteln zu entscheiden. Hier also ist das Gebiet der Philosophie. Nicht die nächstliegende materielle Ursache einer einzelnen Wirkung zu erforschen, sondern den letzten geistigen Grund alles Seins zu erfassen, ist speciell Aufgabe der Philosophie. Ihr Gebiet ist sonach nicht physisch, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes metaphysisch; folglich kann auch ihre Methode nicht empirisch, nicht sinnlich oder experimentell, sondern bloss dialectisch, oder negativ und productiv kritisch sein. Es genügt nicht, die Mängel oder Vorzüge der vorhandenen Anschauungen bloss zu sichten und in ihrer Wahrheit oder Nichtigkeit zu erkennen, sondern das wirklich Gute muss, wenn wir im Geringsten vorwärts kommen sollen, durch neue Vorstellungen erweitert und ergänzt werden. Wie es nur zwei, aus Einem Punkt hervor-, in Einen Punkt zusammengehende Richtungen giebt, die empirische und speculative, so giebt es auch nur zwei sich gegenseitig ergänzende Methoden: die inductiv-regressive und die deductiv-progressive oder die synthetisch-productive und die analytisch-reproductive. Die In-

duction ist die Methode der Forschung; die Deduction die Methode der Entwicklung. Da nun jeder Mensch und jede Generation mit einem bestimmten Quantum von Kräften ausgestattet ist, die sie im Verlauf ihres Daseins zu offenbaren sich gedrungen fühlen, so muss die erforschende sowohl wie die erzeugende Methode so alt und so allgemein sein, als die Menschheit selbst. Entwicklung ist aber nur im Geistigen, Erforschung nur im Empirischen möglich. Ich kann ein historisches Factum oder physisches Objectum nicht entwickeln, sondern bloss erkennen, eine sittliche oder religiöse Vorstellung aber muss der Mensch erst bilden, ehe er selbst oder ein Nachfolgender sie erkennen kann.

Ob und wie die Natur sich entwickelt, ist die grosse Frage der Gegenwart. Dass aber der Mensch sich einer stetigen, wenn auch langsamen Vervollkommnung zu erfreuen habe, kann mit ziemlicher Gewissheit angenommen werden. Von dem ersten barbarischen Klingklang bis zu einer Symphonie von Beethoven; von dem unvollkommenen Gekritzel auf Stein und der Körperbemalung bis zu einer Madonna von Raphael; vom Blockhaus bis zu einem griechischen Tempel oder gothischen Dom; von der dumpfen Verehrung der Elemente bis zur Anbetung eines absolut vollkommnen und sich allein gleichen Wesens; vom Menschenfrass und Menschenopfer bis zur Anerkennung der Gleichberechtigung und allgemeiner Humanität etc. hat der Mensch unendlich viele Stufen durchschritten und ist gerade jetzt im Begriff, einen mächtigen Umschwung in allen Gebieten des Lebens herbeizuführen und eine neue Epoche in der Weltgeschichte zu begründen. Der Philosophie, aber nicht den vorhandenen Systemen, sondern dem lebendig schöpferischen Geist, fällt hiebei selbstverständlilch die grössere Aufgabe zú. Alles andere ist Sache der Analyse und Empirie, worunter ich alles zusammenfasse, was als vorhanden, als wirklich, als geschehen (gleichviel ob von Natur oder von Menschen) zu betrachten ist. Wir werden also eine doppelte Empirie zu unterscheiden haben: eine reale und eine ideale. Unter die erstere werden wir sämmtliche Zweige der Naturwissenschaft zu rechnen haben; unter letztere dagegen sämmtliche historischen Wissenschaften; also Geschichte der Politik, der Sprache, der Religion, der Kunst, des Rechts, der Moral, der

Philosophie selbst etc. All dies zusammen genommen bildet den Inhalt der Erfahrungswissenschaften. Die Vernunftwissenschaft dagegen hat die Begründung all dieser Begriffe und die Folgerung aus den durch die Erfahrung gewonnenen Resultaten fürs geistige Leben zur Aufgabe. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Philosophen die Könige und die Empiriker nur die Kärrner seien; vielmehr ist nicht bloss zu wünschen, sondern es ist sogar nothwendig, dass der gründliche Forscher zugleich ein tiefer Denker und der Denker zugleich ein gründlicher Forscher sei. Da dies aber nur bei sehr wenigen hervorragenden Geistern der Fall war, dass sie das empirische und speculative Vermögen gleichsehr in sich vereinigten, wie z. B. Aristoteles, Leibnitz, Kant; da die Detailwissenschaften sich immer mehr verzweigen und verästeln, so dass kein Mensch mehr im Stande ist, beide Sphären zu umspannen; endlich da vielfach der Sinn fürs Concrete den für das Abstracte und der für das Abstracte den fürs Concrete ausschliesst, wie dies z. B. in ersterer Beziehung bei Demokrit und Baco, in letzterer bei Plato und Fichte der Fall war: so werden wir uns nicht bloss begnügen müssen, wenn jeder in seinem Fach, sondern wenn jede Richtung in ihrem Gebiet wenigstens das Bestmögliche erreicht. Die Folge davon ist, dass wir uns gegenseitig um so mehr bedürfen und vernünftigerweise auch gegenseitig um so mehr anerkennen sollten. Statt also mit Schiller, dem Anhänger der Transcendentalphilosophie, zu sagen: „Feindschaft sei zwischen euch, noch kommt das Bündniss zu frühe", können wir von unserm freiern und höhern Standpunkt aus sagen: Freundschaft sei zwischen euch! Nach unserer Auffassung ist ja Empfindung ohne Folgerung und Folgerung ohne Empfindung, d. h. also in letzter Instanz: Empirie ohne Speculation und Speculation ohne Empirie für ein wahres und allseitiges Wissen gar nicht denkbar. Unser aller Ziel ist die Wahrheit. Es kann aber nicht verschiedene Wahrheiten geben. Wenn wir also im Suchen uns trennen, um dieselbe zu erkennen, so trennen wir uns nicht, um einander zu verlassen, sondern um uns in die Arbeit zu theilen. Wir können uns nicht begnügen mit dem, was Sinne und Verstand uns bieten in den empirischen Wissenschaften, sondern wir wollen

auch Vernunft und Gemüth befriedigen, was nur durch die Geisteswissenschaften möglich ist. Es liegt tief in unserm Wesen begründet, uns nicht bloss mit einer physikalischen Naturbeschreibung, die uns nur ein Theilganzes liefert, zufrieden zu geben, sondern wir verlangen eine philosophische Weltauffassung, die uns ein Totalganzes bietet; nicht bloss eine mechanische, sondern eine organische, wohlgegliederte, geistig lebendige und in sich abgeschlossene Weltanschauung, die unser ganzes Sein erfasst und all unser Thun bestimmt. Dieser Forderung kann selbstverständlich nur auf ethischem, nicht aber auf physischem Gebiete Genüge geschehen. Die Philosophie ist also ihrem Wesen nach ethisch, ihrer Methode nach dialectisch, ihrer Tendenz nach systematisch. Eines geht aus dem andern naturnothwendig hervor. Statt ethisch hätten wir auch sagen können metaphysisch. Aber unter metaphysisch verstehen wir mehr den Gesammtcharakter der Philosophie im Gegensatz zum Physischen. Auch Dialectik und Systematik sind metaphysisch; denn beide sind, wie wir gehört haben, nur im Reiche des Idealen oder Geistigen möglich. Denn man kann bloss Vernunftbegriffe dialectisch zergliedern, trennen, erweitern, nicht aber Naturobjecte. Auch giebt es nur eine Totalität von Begriffen, nicht aber von Thatsachen. Diese können wohl als Theilganzes in Ordnung und Zusammenhang, aber nicht als Totalganzes in ein System gebracht werden. Beide Momente gehören also in das Gebiet der Metaphysik, und da sie selbst diesen Charakter an sich tragen, so muss zum Unterschied der logischen Entwicklung und der systematischen Darstellung der eigentliche Kern und Inhalt der Philosophie als ethischer betrachtet und bezeichnet werden.

Dass diese Auffassung die richtige sei, bezeugt die Geschichte der Philosophie selbst. Schon Sokrates*), der Vater dieser geistigen Richtung, hat mit wahrhaft genialem Instinct das Physische verlassen und sich lediglich auf das Ethische beschränkt. Plato

*) Sokrates wird hier nicht als einfacher Morallehrer, wie ihn Xenophon zum Theil darstellt, aufgefasst, sondern als speculativer Denker auf geistigem Gebiet, wie ihn Plato seinem wahren Wesen nach erfasst und verherrlicht hat.

ist gross und herrlich, wo er auf diesem Gebiete sich bewegt, dagegen kleinlich und oft fast lächerlich, wo er sich auf das Empirische verirrt. Auch Aristoteles ist in den wichtigsten Punkten seiner ethischen Weltauffassung noch heute so wahr, wie vor zweitausend Jahren; dagegen in seinen naturwissenschaftlichen Werken und zwar gerade in Bezug auf die Hauptbestimmungen längst überwunden. Der „Timäus" und die „Physik" mögen als Belege dienen. Ziehen wir von Baco und Descartes das eigentlich Philosophische, namentlich die Methodenlehre ab, so haben wir das Bleibende, während alles Uebrige, welches nicht etwa auf streng empirischer oder rein metaphysischer Basis beruht, der Vergessenheit anheimgefallen ist. An Schelling und Hegel brauche ich bloss zu erinnern, um zwei classische Beispiele für meine Behauptung anzuführen. Dagegen ist Spinoza's Ethik eine unüberwindliche Feste, in welche durch keine Empirie, sondern bloss durch Dialectik Bresche geschossen werden kann. Auch Leibnitz' Monade und Berkeley's Idealismus ist von der Empirie und dem Materialismus bis auf den heutigen Tag nicht widerlegt. Im Gegentheil wird die Monade bei jeder consequenten Betrachtung des Atoms immer aufs neue bestätigt. Sogar der Kantischen Kritik ist „vom Standpunkt der Empirie" nichts anzuhaben*). Sie ist ein Product des Denkens und kann wieder nur durch's Denken corrigirt werden.

All diese Thatsachen beweisen, dass es für die Philosophie ein Gebiet giebt, dem die Naturwissenschaften schlechterdings nichts anhaben können, in welchem auch mit bloss empirischen Mitteln nichts auszurichten ist. Wenn daher die Philosophie nicht mit jener sinnlichen Klarheit und mathematischen Evidenz auftritt, wie die empirischen Wissenschaften, so muss man eben bedenken, dass sie ihrem eigensten und innersten Wesen nach sich der Sinnlichkeit sowohl als der Mathematik entzieht. Denn sie hat es nicht mit dem Zusammengesetzten (Materiellen), sondern mit dem Einfachen, nicht mit dem Sinnlichen, sondern mit dem Geistigen, nicht mit dem Endlichen, sondern mit dem Unendlichen

---

*) Vergl. Montgomery: Die Kantische Erkenntnisstheorie widerlegt vom Standpunkt der Empirie. München 1871.

zu thun. Das Zusammengesetzte, Sinnliche, Endliche sind bloss ihre Ausgangs-, aber nicht ihre Zielpunkte. Dass das Geistige nicht in sinnlichen, das Unendliche nicht in mathematischen Formeln erkannt und dargestellt werden kann, ist klar. Wenn es nun freilich ausser der sinnlichen und mathematischen Gewissheit keine geistige und logische giebt, dann ist es um die Philosophie geschehen. Dann sind aber auch alle übrigen Wissenschaften im Fundamente nicht nur erschüttert, sondern aufgehoben. Denn jeder allgemeine Satz als solcher beruht weder auf der sinnlichen, noch auf der mathematischen, sondern auf der logischen Gewissheit. Denn dass der Satz: „die Winkelsumme eines Dreiecks ist gleich zwei rechten“ für alle Menschen gelte, gegolten habe und in alle Zukunft gelten werde, beruht nicht auf der unmittelbaren Anschauung durch Construction (diese gilt nur für das gegenwärtige Dreieck), sondern auf einer Schlussfolgerung. Entweder ist nun diese Schlussfolgerung nicht wahr oder die absolute Gewissheit des Denkens damit anerkannt. Dieser Satz ist von unermesslicher Tragweite. — Denn hebt ihr ihn auf, so vernichtet ihr eure eigene Behauptung; gebt ihr ihn zu, so setzt ihr damit den Eckstein zum Fundament einer geistigen Weltauffassung.

Schliesslich erübrigt uns noch zur vollen Abrundung mit einem Wort auf den Eingang zurückzukommen. Was Kant bewog, die Vernunftkritik abzufassen, war einerseits sein streng wissenschaftlicher Geist und anderseits seine tiefsittliche Natur Er wollte der Ungewissheit im speculativen und dem Unglauben und Aberglauben im sittlichen und religiösen Gebiete ein Ende machen. Jenes wollte er dadurch erreichen, dass er den Wolfischen Dogmatismus durch eine gründliche Untersuchung des Erkenntnissvermögens unterstützte, dieses indem er uns „von unserer unvermeidlichen Ungewissheit in Anschauung der Dinge an sich“ zu überzeugen suchte. Aber wenn er glaubte, dass durch seine Kritik der reinen Vernunft dem „Materialismus, Fatalismus, Atheismus“ und überhaupt „allen Einwürfen wider Religion und Sittlichkeit auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeiten ein Ende gemacht worden“, so hat er sich sehr getäuscht. Gerade wenn

wir von dem Ding an sich nichts wissen, ist „dem freigeisterischen Unglauben, dem Zweifel, der Schwärmerei und dem Aberglauben, die allgemein schädlich werden können“, Thür und Thor geöffnet. Wie soll, wie kann ich an „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ glauben, wenn ich alles Wissen hievon aufhebe? „Das Wissen aufzuheben, um für den Glauben Platz zu bekommen“, ist eine ganz falsche und der Kantischen Absicht völlig zuwiderlaufende Maxime. Mit diesen Worten ist die Religion aus den Grenzen der Wissenschaft verbannt. Entblössen wir sie aber von allem Wissen, so kann man sie allerdings noch glauben; aber man kann sie ebensogut auch nicht glauben. Schwärmer und Zweifler, Atheisten und Fanatiker, sie haben alle gleich recht. Denn womit wollte ich, ohne alles Wissen, noch beweisen, dass das Eine dem Andern vorzuziehen?

Eine Religion, die sich der Vernunfterkenntniss schlechthin entzieht, hängt entweder in der Luft oder ist bloss noch Sache des Gefühls. Seit Goethe und Schleiermacher ist es allerdings Mode geworden, sie bloss als Abhängigkeitsgefühl zu betrachten. Dies ist aber nicht nur eine völlig fatalistische, sondern auch eine durchaus verschwommene Vorstellung. Denn erstens habe ich ganz dasselbe Gefühl auch meinem Körper und der Natur gegenüber; zweitens ist mit einer solchen Bestimmung gar nichts anzufangen. Ich kann einen blossen Gefühlszustand weder andere lehren noch auch kann ich mir selbst eine klare Vorstellung davon machen. Denn sobald ich das kann, ist dies nicht mehr bloss Sache des Gefühls, sondern zugleich der Phantasie, des Verstandes, der Vernunft. Um Vorstellungen zu bilden, ist Phantasie nothwendig. Vorstellungen aber mit einander zu verknüpfen, dazu gehört Verstand. Vorstellungen endlich, die nicht auf das Sinnliche und Concrete, sondern auf das Uebersinnliche und Abstracte sich beziehen, sind nach Kant's eigener Darstellung Sache der Vernunft. Was aber Sache des Verstandes und der Vernunft werden kann, kann auch Gegenstand der Wissenschaft werden. Wenn das nicht der Fall wäre, so ist nimmer zu begreifen, wie der Mensch von der Verehrung der Elemente, als von ihnen abhängig, bis zur Erkenntniss eines

rein geistigen und absolut vollkommenen Wesens sich erheben konnte.

Ob Gefühle durch Vorstellungen oder Vorstellungen durch Gefühle verfeinert werden; oder ob das Gefühl an sich überhaupt einer Vervollkommnung und nicht bloss einer Veränderung fähig ist, steht noch in Frage. Einen gebildeten Zorn kann ich mir nicht wohl denken; wohl aber einen gemässigten. Die Mässigung aber liegt nicht im Gefühl selbst, sondern in dem, was man Willen nennt. Wenn nun der gebildete vom rohen Menschen sich durch Maasshalten und Selbstbeherrschung unterscheidet, so ist damit zugestanden, dass die Leidenschaft oder das Gefühl des Zornes bei ihm ebenso stark ist, wie bei dem andern. Denn wenn das nicht wäre, wodurch unterschiede er sich dann? Nicht der Grad im Unterschied der Empfindung, sondern der Grad in der Kraft der Ueberwindung macht den Unterschied. Das Wesen der Selbstbeherrschung setzt also dasselbe Quantum von leidenschaftlicher Empfindung voraus. Jene existirt nur auf Kosten dieser und umgekehrt. Woher nun aber der Mensch diese Kraft der Selbstüberwindung nimmt, ist eben die Frage. Da er sie aus der Empfindung selbst nicht schöpfen kann, weil sie ja im gleichen Grad, als sie in der Empfindung vorhanden wäre, dieselbe aufhöbe, so muss sie aus einer andern Quelle stammen. Und da es ausser den Empfindungen nichts geben kann, als zunächst Vorstellungen, so muss sie aus diesen, also aus Verstand und Phantasie, entspringen. Warum können wir im höchsten Grad leidenschaftlicher Erregung nichts denken, d. h. nicht richtig urtheilen, also keine richtigen Vorstellungen weder bilden, noch mit einander verbinden? Warum sehen wir nach der Leidenschaft, die mit Recht blind genannt wird, alles viel klarer und deutlicher? Vorher sahen wir nur Eines, das Object unserer Begierde; jetzt, da der Qualm der Leidenschaft wie Nebel vor uns sich aufwälzt und der Strahl der Vernunft hereinbricht, jetzt sehen wir tausend Dinge auf einmal in ihrem furchtbaren Zusammenhang. Zugleich lauert an die Thür der Reue und pocht mächtig nach Einlass. Und wird er nicht augenblicklich gewährt, so sprengt sie das Thor und die Flügel schlagen stürmisch auseinander. Was wir also in der Leidenschaft begehrt, das wollen

wir nach derselben nicht mehr.*) Wille und Begierde können sonach nicht dasselbe sein. Dieses Wollen stammt aus der klaren Vorstellung, jenes Begehren aus einer dumpfen Empfindung. Gingen nun Verstand und Wille der Leidenschaft voraus, wie sie auf dieselbe folgen, so käme der Affect gar nicht zu Stande. Und hierin besteht das Wesen des Weisen.

Die Vorstellung führt den Primat im Guten wie im Bösen. Durch sie wird die Begierde erst wachgerufen. Darum sucht man die Jugend vor schlechter Lectüre, schlechten Bildern und Beispielen zu bewahren. Darum sucht der Wüstling Abwechslung und wird der Mann ein Ehebrecher. Der Reiz liegt nicht in der Mannigfaltigkeit der Empfindung, sondern nur in der Mannigfaltigkeit der Vorstellung. Darum schämt sich das Kind nicht, weil es keine Vorstellung von Scham hat. Aus gleichem Grunde schämt sich auch das Thier und der Blödsinnige nicht und sind alle drei unzurechnungsfähig. Wir würden jetzt noch Menschen fressen, wenn es bloss auf den Gaumen ankäme; wir würden jetzt noch Vielweiberei treiben, wenn es sich nur um die Geschlechtslust handelte; wir würden jetzt noch Götzen verehren, wenn wir noch die Vorstellung hätten, dass sie uns helfen könnten. Nicht weil das religiöse Gefühl aufgehört, haben wir die Götzen verlassen, sondern weil wir andere Vorstellungen uns bildeten. In all diesen Dingen verhält es sich ungefähr wie in der Liebe. Lasst die Vorstellung fallen, wenn ihr im Stande seid, und euere Leidenschaft ist dahin. Und ihr werdet im Stande sein, wenn ihr alles klar durchschaut. Und ihr werdet alles klar durchschauen, wenn ihr euch richtige Vorstellungen bildet. Die Tugend ist lehrbar, sagt unser Vater der Philosophie. Und in der That, wäre sie das nicht, so wäre sie auch nicht lernbar. Was ich nicht erkennen kann, kann ich weder wollen, noch lieben, noch erwerben. Die Erkenntniss, d. h. die Vorstellung, geht somit (im Menschen wenigstens, soweit er Vernunftwesen ist) allem voran.

Wir kommen desshalb zu dem Schluss, dass die Gefühle sich

*) Geht dieses Nichtwollen auf das Vergangene, so ist dies eben die Reue, geht es auf das Zukünftige, so heisst man es Vorsatz.

ziemlich gleich bleiben, oder doch nur einer geringen Vervollkommnung fähig sind und dass auf den Vorstellungen allein aller Fortschritt beruht, im Erkennen wie im Wollen. Darum ist der Mensch gesitteter und verständiger als das Thier, weil er Geist ist. Auch nimmt das Thier Dressur an, soweit es sich dem Menschen nähert. Aber es hat keine Geschichte, weil es keine Entwicklung hat. Anderseits giebt es auch für den Menschen einen Stillstand, wo er aufhört, sich specifisch vom Thier zu unterscheiden. Dies gilt selbstverständlich nur von der physischen Seite unseres Daseins. Der Körper hört auf zu wachsen, wo der Geist erst recht anfängt sich zu entwickeln. Und während wir schon wieder abnehmen, können wir immer noch unsern Geist bereichern. Was wir also mit den Thieren gemein haben, darin giebt es für uns sogut einen Stillstand, wie für das Thier. Ich nehme für ausgemacht an, dass wir uns auch selbst im Sinnlichen von dem Thier noch unterscheiden. Aber ich nehme für ebenso ausgemacht an, dass wir nach Abzug alles dessen, wodurch wir uns vom Thier specifisch auszeichnen, noch ganz auf derselben Stufe stünden, wo wir vor Jahrtausenden uns befanden. Also ist der Fortschritt nur möglich durch den Geist. Der ganze sinnliche Apparat ist auch seit Menschengedenken nicht wesentlich verbessert worden. Alle unsere optischen Instrumente haben unser Auge selbst nicht verbessert, sondern nur ergänzt; der grösste Astronom kann sowenig in die Sonne blicken, als der gewöhnlichste Bauer. Ja unsere Sinnesorgane sind nicht einmal so vorzüglich, wie die der Thiere. Der Vogel sieht schärfer, der Hund riecht feiner. Auch das Gehör ist bei ihm viel sensibler als bei uns. Er merkt sich das leiseste Geräusch. Aber wenn denn doch sein Gehör so fein ist und das unsere so weit übertrifft, warum ist er dann so ganz und gar nicht musikalisch? Während der Musiker durch die Töne in die wonnigsten Stimmungen sich erhebt, kauert sein Pudel auf allen Vieren und knurrt über die Pfoten weg; er keift sogar ob dem Schmerz, den die Töne ihm verursachen. Das musikalische Gehör besteht somit nicht in der Feinheit der sinnlichen Empfindung, denn der Hund übertrifft uns ja hierin, sondern in etwas anderm, was man Talent oder Geist nennt. Beethoven componirte die erhabensten Meisterwerke im Zustande

völliger Taubheit. Er hörte also die Harmonie nicht durch sein Ohr, sondern durch seinen Geist. So zwingt uns den Alles zur Annahme, dass es für die Religion keinen Fortschritt gäbe, wenn sie hauptsächlich nur auf dem Gefühl beruhte, dass sie folglich nicht bloss Sache des Gefühls ist, wie Kant, Goethe und Schleiermacher behaupten, sondern auch, und dies vorzugsweise, Sache der Vernunft. Ich muss also das Wissen nicht aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen, sondern ich muss vielmehr den Inhalt des Glaubens wissenschaftlich durchdringen, wenn ich dem Unglauben wie dem Aberglauben mit überzeugenden Gründen entgegentreten will. Darin besteht die „Sokratische Art" nicht, wie Kant meint, dass man bloss dem Gegner beweise, dass wir alle nichts wissen, sondern vielmehr darin, dass wir ihn von seinem Eigendünkel und seinen Wahnvorstellungen zu überweisen und dafür auf inductivem Wege eine begrifflich bestimmte Ueberzeugung in ihm hervorzubringen suchen.

Warum sollten wir denn aber von der Gottheit gar nichts wissen? Bloss desshalb, weil er ein Ding an sich ist? Das kann uns wahrlich nicht mehr schrecken. Der Inhalt der Religion ist Gott. Als solcher ist er entweder unendlich oder gar nichts. Ein Mittleres giebt es hier nicht. Das Unendliche aber kann nicht eigentlich empfunden, sondern hauptsächlich nur gedacht werden. Denn es giebt kein unendliches Gefühl, wohl aber einen Begriff von dem Unendlichen. Denn der Gegensatz von Endlich und Unendlich ist nicht Sache der Empfindung, sondern des Verstandes. Wenn es nun einen solchen Gegensatz oder Begriff nicht gäbe, wie könnten wir dann überhaupt davon reden? Das Substanzielle, wodurch sich das Göttliche allein von allen übrigen Wesen unterscheidet, ist also die Unendlichkeit und diese ist lediglich ein Product des Verstandes oder der Vernunft. Wir haben gezeigt, dass jeder allgemeine Satz nicht auf der Empfindung, sondern als allgemeiner nur auf einer Schlussfolgerung beruht. Nun ist Gott das Allerallgemeinste; folglich ist Gott der höchste und letzte Schluss, zu welchem das menschliche Denken sich erheben und bei welchem es sich allein befriedigen kann. Und dieser Schluss folgt so absolut nothwendig und sicher aus unserer Verstandesfunction, als nur irgend einer jener allgemeinen

Sätze, worauf alle Wissenschaft und alle Wahrheit beruht. Können wir uns auf das Denken in dieser letzten Consequenz nicht verlassen, welches Mittel oder Kriterium haben wir dann, um die Richtigkeit der Consequenz in irgend einem allgemeinen Satz überhaupt zu erkennen? Entweder also giebt es eine Wissenschaft und ein Absolutes oder es giebt keines von beiden; entweder können wir uns auf das Denken voll und ganz verlassen, oder wir können uns auf dasselbe überhaupt gar nicht verlassen. Sich bloss zum Theil darauf verlassen, ist skeptisch. Aber der consequente Skepticismus hebt sich selbst auf. Er führt entweder zum Nihilismus oder zum Absolutismus.

So haben wir mit den einfachsten Mitteln erreicht, was Kant mit all seinem schwerfälligen Apparat nicht einmal zu behaupten, geschweige denn zu erweisen im Stande war. Die Gottheit ist nach ihm bloss ein Postulat; nach unserer Auffassung aber das Resultat einer unleugbaren Thatsache und einer unausweichlichen Consequenz.

Empfindung und Folgerung, Logisches und Factisches, das religiöse Gefühl und die Macht des Gedankens sind die Grundpfeiler, auf welchen die Brücke in weiten, hochgeschweiften Bogen vom Endlichen zum Unendlichen sichern Schritts hinüber führt. Erst jetzt sind Allgemeinheit und Nothwendigkeit ein sicheres Kriterium der Wahrheit; erst jetzt ist der Satz der Idealisten: „Alle Erkenntniss der Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in der Idee des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit", siegreich überwunden; erst jetzt können wir mit und gegen Kant in aller Zuversicht und Gewissheit sagen: „Der Grundsatz, der meinen Idealismus regiert und bestimmt, ist dagegen: alle Erkenntniss von Dingen aus bloss reinem Verstande und reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit." Denn nur die Empfindungen in innigster Verbindung mit den Folgerungen machen zusammengenommen unsern ganzen Erfahrungskreis aus.

Inhalt.

Seite

Druck von H. Sieling in Naumburg a|S.



